

الملكzna اللغوية

في الفكر اللغوي العربي



عبد الحليم

المختار
مؤسسة
للنشر والتوزيع
القاهرة

للكتب السيد الشرقاوي

الملِكُز اللغوى

فى الفِكر اللغوى العِصرى

للكَوتِب السَّيد السَّرقاوى

كلية الآداب - جامعة المنوفية

مؤسسة
المختار

للنشر والتوزيع
القاهرة

مؤسسة المختار
للنشر والتوزيع - القاهرة

٦٥ شارع الترمه - مصر الجديدة
تليفون ولاكس : ٢٩٠١٥٨٣

الطبعة الأولى

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م

حقوق الطبع محفوظة

رقم الإيداع : ١٤٩٨٨ / ٢٠٠١

الترقيم الدولي : 4 - 74 - 5283 - 977

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله .

وبعد!!!!

فإن (الملكة اللغوية) مصطلح عرفه الدرس اللغوى الحديث، فقد قدم بعض مؤرخى (علم اللغة) فى الغرب جوانب من النظر فى (الملكة اللغوية) فى الحضارة الغربية، كما تناول كثير من دراسى اللغة فى الغرب ما أثارته الدراسة التوليدية التحويلية من اهتمام كبير باستعداد المتكلم الأسمى ومقدرته، وأثر الملكة اللغوية فى اللغات البشرية.

ولكن التأريخ للفكر اللغوى العربى، والبيان العلمى لمناهج هذا الفكر فى فهم ظاهرة الكلام البشرى، لم يأخذ بعدُ حقه من الدراسة والاهتمام، إلا فى حالات نادرة تحتاج إلى متابعة ومواصلة لهذا النوع من الدرس فى الفكر اللغوى العربى.

وتحاول هذه الدراسة أن تتبع جانباً من الفكر اللغوى العربى، متصلاً (بالمملكة اللغوية) وما يؤدى معناها مثل (السجية، والطبيعة، والسليقة)، لرصد نمو مصطلح (الملكة)، وبيان علاقته بالمصطلحات التى تشاركه فى الوظيفة فى العربية، وعلاقة ذلك «بالتنظير المعرفى» و«التنظير اللغوى» فى الفكر العربى.

وقد جاءت الدراسة فى تمهيد وباين وخاتمة، حيث تناولت فى الفصل التمهيدي الصلة بين (الملكة اللغوية) وتاريخ علوم اللغة، وكذلك المنهجية المتبعة فى دراسة النصوص الواردة فى الدراسة، وفهم الأفكار المتعلقة بها، مع مراعاة العموم والخصوص فى الثقافة واللغة، ومناطق الالتقاء والتفاوت بين الحضارات فى ذلك، مع الحذر من إهمال السياق التاريخى، والبعد الثقافى والحضارى للنصوص المدروسة، وكذلك خطر التأويل المتعسف للنصوص.

كما أشار التمهيد إلى رؤية كل من (دى سوسير)، و(تشومسكى) للملكة اللغوية، باعتبارهما من رواد الدرس اللغوى الحديث، وبخاصة فى الجانب التنظيرى منه.

وفى الفصل الأول من الباب الأول تتبعت الدراسة مصطلح (الملكة) فى النصوص العربية التى ترجع إلى عصور الاحتجاج فى العربية، وذلك لاعتماد المعاجم العربية التراثية عليها فى تسجيل المادة اللغوية، حيث سجلت النصوص والمعاجم (الملكة) بمعنى التملك والشدة والقوة فى الشيء، ثم تتبعت فى الفصل الثانى من هذه الباب نمو مصطلح (الملكة) فى العربية خارج المعاجم التراثية، وإضافة المعنى العرب (للملكة)، خصوصاً ما ترجم من كتب أرسطو إلى العربية، ثم تابعت تطور هذا المصطلح عند عدد من مفكرى العربية من خلال دراسة نصوصهم التى عرضت له، وذلك إلى مطلع القرن الرابع عشر الهجرى.

وفى الباب الثانى عرض البحث إلى اتجاهين تناولا (الملكة اللغوية) فى بعض نصوص مفكرى العربية، كما حظى هذان الاتجاهان باهتمام الدرس اللغوى الحديث، وتناولتهما هذه الدراسة تحت عنوانى (التنظير المعرفى) فى الفصل الأول و(التنظير اللغوى) فى الفصل الثانى، حيث ينطلق التنظير المعرفى من الرؤية الفلسفية لنظرية المعرفة، ويهتم البحث هنا بمكانة الملكة اللغوية فيها، أما التنظير اللغوى فكان المدخل إليه دراسة بعض النصوص التى استشرف فيها أصحابها من مفكرى العربية رؤية لغوية لبعض جوانب ظاهرة الكلام البشرى.

والله تعالى أسأل التوفيق والسداد والإخلاص فى القول والعمل.

السيد دسوقي الشرقاوى

تمهيد

(الملكة اللغوية) فى الفكر العربى

وصلتها بتاريخ (علم اللغة) ومنهجيته

ينبغى تأكيد الرابطة التى تجمع بين (علم اللغة الحديث) و(العلم التجريبي) ومنهجيته فى دراسة (العلوم الطبيعية)، ومن أدق ما يعبر عن ذلك ما جاء فى مفتاح كتاب (أسس علم اللغة) من بيان أن «علم اللغة هو الدراسة العلمية للغة»^(١).

إلا أن هذه الرابطة لا تتضح إلا بمعرفة جوانب أخرى أشار إلى بعضها صاحب (كتاب فجر العلم الحديث) فى دراسته (للقيم الاجتماعية للعلم) من منظور مقارن، حيث أبرز عدداً من القيم بوصفها مكونات أساسية لدور العالم، ومن هذه المكونات: العالمية والعمومية والتزاهة، والشك المنظم، وكذلك الأصالة^(٢).

وكذلك كان دخول (تاريخ علم اللغة) فى هذا السياق، على أنه جزء من (علم اللغة الحديث) حيث اتضحت أهمية دراسة هذا الفرع كما يرى روبنز، فى كتابه «موجز تاريخ علم اللغة (فى الغرب)»، فيشير إلى أن (تاريخ علم اللغة) قد أصبح ينظر إليه على أنه جزء مهم «من علم اللغة على المستوى الجامعى (...) ويمكن النظر لتعاظم الاهتمام بهذا الفرع من علم اللغة، من زاوية مختلفة بعض الشيء باعتباره توسيعاً لمعرفتنا بتاريخ العلم، أو بشكل أعم بتاريخ الأفكار»^(٣).

(١) أسس علم اللغة - ماريو باي، ترجمة وتعليق الدكتور أحمد مختار عمر - عالم الكتب بالقاهرة ١٤٠٨ - ١٩٨٧ ص ٢٩.

(٢) فجر العلم الحديث - توى هاف - ترجمة د. أحمد محمود صبحى - عالم المعرفة - الكويت ١٩٩٧ - ٣٤/١ - ٣٥ مع بعض التصرف للاختصار. وفى هذا الموضع شرح لهذه المكونات.

(٣) موجز تاريخ علم اللغة (فى الغرب) - ر. ه. روبنز، ترجمة د. أحمد عوض - عالم المعرفة - الكويت ١٩٩٧ ص ١٥. ويبدو لى أن تعبير (النظر لتعاظم علم اللغة) يستخدم فيه (إلى) = (النظر إلى) حيث يؤدى الاستخدام الأول إلى معنى: (نظر له: رثى لحاله - وانظر لى فلانا: اطلبه). كما فى المعجم الوسيط (نظر) ٩٦٩/٢ على سبيل المثال.

على أن روبنز قد أثار في تصدير الطبعة الأولى من الكتاب مسألة في غاية الأهمية بالنسبة لسياق هذه الدراسة، وخصوصاً الجانب المنهجي فيها الذي تم من خلاله معالجة القضايا المتعلقة (بالمملكة اللغوية) في الفكر العربي.

والمسألة المشار إليها جاءت في قول روبنز: «وإذا نظر المرء خارج أوروبا، إلى الثقافة اللغوية التي اعتمد عليها الأوروبيون بشكل كبير ومفيد جداً، فإن الحاجة لم تزل ماسة إلى كتابات وتفسيرات جديدة، فقد تمت في الواقع دراسة كثير من المؤلفات اللغوية الصينية والعربية والهندية بشكل واسع النطاق، ولكن هذه الدراسة كانت إلى حد كبير، من زاوية مكانة هذه المؤلفات في التاريخ الثقافي والأدبي لهذه الشعوب نفسها، ولكن المعالجة العلمية التي تربط الكتابات المتفردة في هذا الميدان بالنظرية اللغوية الحالية وتطبيقاتها سوف تسد ثغرة واسعة في فهمنا لتاريخ العالم الثقافي^(١)».

وتستدعي عبارة روبنز السابقة أفكاراً يهم هذا البحث منها ثلاثة جوانب تتحدد في التالي:

- (أ) فهم أهم أسس (النظرية اللغوية الحالية) التي أشارت إليها العبارة.
- (ب) محاولة فهم مبررات علمية للفرضية القائلة بوجود نظرية لغوية عربية.
- (ج) أهمية التمييز بين (العمومي العالي) و(الخصوصي الثقافي) في تجربة قراءة التراث اللغوي قراءة مستفيدة من مفهوم (الدراسة العلمية للغة) و(القيم الاجتماعية للعلم)، وفقاً للإشارة التي تقدم ذكرها^(٢).

وفيما يتصل بالتراث اللغوي لمفكرى العربية تبرز الحاجة إلى التمييز بين نوعين من النظر اللغوي، أولهما الوجهة اللغوية ذات الفكر الكلي، أو التنظير الذي يفهم اللغة على أنها ظاهرة بشرية عالمية لا تقتصر على لغة بعينها، وإن اتخذت من دراسة العربية في الغالب مجالاً لهذا الفهم، وثانيهما النظر اللغوي الذي لا يصلح لذلك، مع مراعاة الفروق التاريخية واختلاف المنابع الثقافية، فيما يتصل (بعلم اللغة الحديث)، والتراث اللغوي لمفكرى العربية.

(١) موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب) ١٤، وانظر نظرية النحو العربي، للدكتور نهاد الموسى ١٧.

(٢) تقدمت الإشارة في السطور السابقة إلى ما نقل عن ماريوباي في أسس علم اللغة ٢٩ وفجر العلم الحديث، توبى هاف ٣٤/١ - ٣٥.

ويأدى ذى بدء، لا يدعى الباحث أن هذه الدراسة قد استوفت هذه الجوانب أو جعلتها هدفاً لها، ولكن غاية ما فى الأمر أن هذه الجوانب كانت فى حساب البحث، فى محاولة لتجنب الغفلة أو التغافل.

وبالنسبة للجانب (أ) وفهم (النظرية اللغوية الحالية) فقد حاول الباحث الرجوع إلى نصوص كل من دى سوسير وتشومسكى وغيرهما من المهتمين بالنظرية اللغوية، قدر الإمكان، مع الاستعانة بالمراجع المساعدة على دقة الفهم، ولذلك مزيد بيان فى الفصل الثانى من الباب الثانى.

أما الجانب (ب) وإثبات مبررات مقنعة للفرضية القائلة بوجود (نظرية لغوية عربية) فإننى أحيل إلى أطروحة الدكتور عبد السلام المسدى «التفكير اللسانى فى الحضارة العربية»، حيث عالج (النظرية اللغوية عند العرب) مقررًا «أن التفكير العربى قد أفرز نظرية شمولية فى الظاهرة اللغوية»^(١)، وهو الاقتناع الذى أخذ به الباحث فى هذه الدراسة، مع مراعاة الحذر المنهجى المشار إليه فى الجانب الثالث.

وهذا الحذر المشار إليه فى الجانب (ج) ما هو إلا بعض قيود المنهجية العلمية والتجرد والفرقة الواعية بين التشابهات، إلى غير ذلك، مما لا يكون البحث العلمى علمياً بدونه، هذا الجانب يكفى فيه الإحالة إلى مؤلفات مناهج البحث العلمى العام والبحث اللغوى خصوصاً، ولكن أشير إلى التناول المحدد للمسألة فيما عالج الدكتور عبد السلام المسدى تحت عنوان (الحداثة والتراث) و(اللسانيات) والتراث^(٢)، وكذلك ما طرحه الدكتور عبد القادر الفهرى تحت عنوان (تصور خاطئ للتراث)^(٣).

كما أشير إلى ما نبه إليه الدكتور نهاد موسى فى كتابه (نظرية النحو العربى) من أن هذا النوع من البحث «يسحب مصطلحات جديدة على مفهومات قديمة عبرت عنها مصطلحات خاصة (...)» ولكن قدر البحث فى اللغة باللغة أن يعيش هذه المجازفة ما دامت لا تخرج بمفهومات الأشياء عن حقيقتها المركزية...^(٤).

(١) التفكير اللسانى فى الحضارة العربية ٢٤. (٢) التفكير اللسانى فى الحضارة العربية ١١ - ١٥.

(٣) اللسانيات واللغة العربية ٥٩ - ٦٢، وكذلك التعليقات.

(٤) نظرية النحو العربى ٢٠، وانظر كذلك ٢١ - ٢٣.

ليس معنى ما تقدم إلا الأخذ بالمفاهيم المنهجية لهذه التنبهات، ولا يعنى ذلك التسليم بكل ما جاء فيها من تفاصيل قابلة للنقاش.

وجدير بالذكر ها هنا أن مصطلح (الملكة اللغوية) قد استخدمه كل من (دى سوسير) و(تشومسكى) فى سياقات محددة لها صلة بالمفاهيم التى يتداولها الدارسون لعلم اللغة الحديث فى هذه الآونة.

ومن هنا كان من المفيد تحديد بعض هذه السياقات المتصلة بفكرة (الملكة اللغوية) عند هذين المفكرين.

(أ) (الملكة اللغوية) عند دى سوسير:

فى الفصل الثالث الذى عقده دى سوسير فى كتابه (علم اللغة العام) لتعريف (اللغة) وبيان هدف (علم اللغة) يشير إلى (الملكة) عندما أراد أن يفرق بين (اللسان) و(اللغة)، حيث يقول: «ولكن ما اللغة *Langue*؟ ينبغى أن نميز بينها وبين اللسان البشرى *Langage* فاللغة جزء محدد من (اللسان)، مع أنه جزء جوهري - لاشك - (اللغة) نتاج اجتماعى (الملكة اللسان) ومجموعة من التقاليد الضرورية التى تبناها مجتمع ما ليساعد أفرادها على ممارسة هذه (الملكة)»^(١).

يلاحظ أن دى سوسير ربط (الملكة اللغوية) (باللسان البشرى) مع تقريره أن (اللغة) نتاج اجتماعى لملكة اللسان، وذلك ليصل إلى أن (اللسان) ليس هو مقصد الدرس اللغوى، ومن ثم ميز دى سوسير بين (اللسان) و(اللغة) بأن «اللسان متعدد الجوانب، غير متجانس (...) لا يمكن أن يصنف (...) أما اللغة فعلى النقيض من ذلك، لها كيان موحد قائم بذاته، فهى تخضع للتصنيف وتمثل المركز الأول بين عناصر اللسان (...) وقد يعترض المرء على مبدأ التصنيف فيقول: لما كان (اللسان) يعتمد على (الملكة الطبيعية)، فى حين أن (اللغة) هى شىء مكتسب تقليدى، كان ينبغى إذن ألا تكون (اللغة) فى المنزلة الأولى، بل يجب أن تخضع (للملكة الفطرية)»^(٢).

(١) علم اللغة العام، لدى سوسير، ترجمة د. يوثيل يوسف عزيز، بغداد، ١٩٨٨، ص ٢٧.

(٢) المرجع السابق ٢٨.

ويأخذ دي سوسير في الرد على هذا الاعتراض ليخلص إلى أن «الشيء الطبيعي عند الإنسان ليس (اللسان الشفوي) بل (ملكة إنشاء اللغة)، أي نظام من الإشارات المتميزة يرتبط بأفكار متميزة (...)» إن وضع (اللغة) في منزلة الصدارة في دراسة (اللسان) يساعدنا على مناقشة مسألة أخرى (...) وأقصد بذلك (ملكة النطق بالكلمات) سواء أكانت طبيعية أم لا - فممارسة هذه (الملكة) لا يكون إلا بمساعدة الوسيلة التي تبتدعها المجموعة وتضعها في خدمة هذه (الملكة)، إذن فالقول بأن (اللغة) تضيف كياناً موحداً على (اللسان) ليس بالشيء الغريب^(١).

من الواضح أن سوسير في حديثه عن (الملكة اللغوية) وعلاقتها بالسلغة يهدف أساساً إلى إثبات أن الجزء الذي يعترف به (علم اللغة) ويتجه لدراسته من هذا (الملكة) المرتبطة (باللسان) - كما اصطلح هو على ذلك - هذا الجزء هو الذي يقبل الدراسة اللغوية ويستحقها، أو كما عبر في نهاية محاضراته أن «الهدف الحقيقي والوحيد (لعلم اللغة) هو أن تدرس (اللغة) في حد ذاتها، ومن أجل ذاتها»^(٢). معنى ذلك أن (اللغة) من حيث كونها ظاهرة اجتماعية هي موضوع (علم اللغة)، ولهذا فرق دي سوسير بينها وبين (الكلام)^(٣)، الذي وصفه بأنه فعل فردي وثنائي وعرضي لدرجة ما، ولذلك اختلف (الكلام) و(اللسان) عندي دي سوسير عن (اللغة) التي جعلها متجانسة ونظاماً من «الإشارات جوهره الوحيد الربط بين المعاني والصورة الصوتية»^(٤).

ومن هنا كان أثر أفكار دي سوسير في الدراسة (البنائية) للغة حاسماً مما دفع روبنز إلى تقرير أن هذه الوجهة «في دراسة اللغة تشكل الأساس فعلياً لمجمل (علم اللغة الحديث)، وتسوغ دعوى دي سوسير باستقلال (علم اللغة) بوصفه موضوع دراسة في حد ذاته. ومهما تكن التفسيرات التي قدمت للمعنى الدقيق (البنائية)، فإن قليلاً من اللغويين الآن سوف ينكرون التفكير البنائي في أعمالهم»^(٥).

(١) علم اللغة العام، لدى سوسير ٢٩.

(٢) المرجع السابق ٢٥٣.

(٣) المرجع السابق ٣٤.

(٤) المرجع السابق ٣٤.

(٥) موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب) ٣٢.

وما قرره أمر مشاهد في (علم اللغة الحديث)، ولكن تحديد رؤية دي سوسير (للملكة اللغوية) وعلاقتها بأفكاره كان واضحا فيما طرحه (سامسون) من فروق بين (اللغة) و(اللسان) عند دي سوسير، (والمقدرة) و(الأداء) في الدرس التحويلي، يرى (سامسون) أنه «ينبغي علينا أن نميز بين الحقائق المادية التي تدرك بالحواس - وهذا ما يدعوه سوسير بالكلام parole وبين النظام العام أو المقدرة Langue التي تمثلها تلك الظواهر المادية، مع أنها ليست ظاهرة مادية في حد ذاتها. فالمعلومات الملموسة في الكلام تصدر عن متكلم على حدة، ولكن المقدرة لا تكتمل لدى متكلم بعينه، بل تتجسد كاملة ضمن الجماعة»^(١).

معنى ذلك تأكيد ما أشرت إليه من أن دي سوسير جعل دراسة الأداء اللغوي محط اهتمام الدرس اللغوي، على حين جعل (اللسان) أو (المقدرة)، وضمنها (الملكة اللغوية) على هامش هذا الدرس، أو على الأقل ليس من الأهداف الأساسية للدرس اللغوي عنده، يفسر هذا الفهم ما قرره (سامسون) في السياق نفسه محدداً «أن تصنيف دي سوسير للنحو ضمن (الأداء اللغوي) وليس (المقدرة اللغوية) مرتبط (...) بقضية البنية اللغوية كحقيقة اجتماعية، لا كحقيقة نفسية (...) وبما أن سوسير يعتبر أن (اللغة) متأصلة في المجتمع فقد عالجها بوصفها نظاما من الرموز، لا نظاما من الجمل - حيث بدت الجمل على أنها قضية متعلقة باستعمال المتكلم الفرد للغة، أي أنها قضية مرتبطة (بالأداء اللغوي)، لا (بالمقدرة اللغوية)»^(٢).

ويبدو من سياق أفكار (سامسون) في كتابه وبخاصة انتقاده لفكر تشومسكي أنه يميل إلى منهج دي سوسير في التركيز على (الأداء اللغوي)، ودور (علم اللغة الحديث) في وصف هذا الأداء في كل لغة على حدة، وأن (المقدرة) أو (اللسان) وما يتصل بهما من دراسة (الملكة اللغوية) الداخلة في مفهوم دي سوسير - في (اللسان) أو (المقدرة)، كل هذا يبتعد عن (المنهجية العلمية) في دراسة اللغة، كما أرساها دي سوسير، يتضح هذا في عبارة (سامسون) التي ساقها في ختام نقاشه لفكر المدرسة

(١) مدارس اللسانيات - التسابق والتطور - لجفري سامسون - ترجمة الدكتور محمد زياد كبة - الرياض ١٤١٧هـ ص ٣٨. ومصطلح (المقدرة)، هنا هو المقصود بمصطلح (اللسان) في نصوص دي سوسير في (علم اللغة العام) ترجمة الدكتور يوثيل يوسف عزيز.

(٢) المرجع السابق ٤٩.

التوليدية التحويلية، حيث يقول: «ومن المؤكد أنه ليس في نقاش تشومسكى المؤكد للنظرية العقلانية ما يبرر الطريقة التي تحولت فيها ليس طاقات حفة من المتحمسين فحسب، بل طاقات (العلم برمته) ولما يربو على عقد من الزمن، عن مهمة تسجيل الجوانب المختلفة للغات العالم ووصفها ضمن الإطار الخاص بكل منها، وانصرفت تلك الطاقات إلى وضع كل لغة داخل هيكل عقيم منفرد، وهو الذى كان فى الغالب ما يشوه تلك الجوانب من اللغة التى هى على علاقة وثيقة بها...»^(١).

وليس من هدف هذه الدراسة بيان الصراع بين أفكار المدارس اللسانية، ولكن أشير إلى أمر واضح فى سياق عبارات (سامسون) السابقة وهو أنه إنما قارن بين (الأداء) و(المقدرة) أو (اللسان) وبالتالي (الملكة اللغوية)، ليصل إلى التركيز على (الأداء) فى مجال البحث اللغوى، أو الدراسة المنهجية العلمية للغة، مبينا أن هذا هو الوجهة العلمية الصحيحة للدرس اللغوى^(٢).

(ب) الملكة والتنظير اللغوى عند تشومسكى:

أشار روبنز إلى ملمح مهم فى أعمال تشومسكى، وهو المشاركة فى (تاريخ علم اللغة)، فهو يرى أن «مشاركة تشومسكى فى دراسة تاريخ علم السلغة قد نشأت من اقتناعه بأن كثيراً من مقاربه اللغوية هو أساساً عبارة عن تطور مصوغ بشكل أفضل للممارسة الأوروبية التقليدية»^(٣).

ولقد ظهرت الوجهة التاريخية فى دراسة علم اللغة عند تشومسكى فى معالجة مصطلح (الملكة اللغوية) فى التراث الفكرى الغربى^(٤) بما لا يتسع المجال لعرضه عرضاً كاملاً ها هنا.

وهناك ملمح آخر ينبغى الإشارة إليه فى فكر تشومسكى يتصل بهذا السياق مما

(١) المرجع السابق ١٧٣.

(٢) يمكن الرجوع إلى وجهة نظر مخالفه لما ذهب إليه سامسون، على سبيل المثال فيما كتبه جون ليونز فى «نظرية تشومسكى اللغوية»، ترجمة الدكتور حلمى خليل، دار المعرفة، الإسكندرية ١٩٨٥.

(٣) موجز تاريخ علم اللغة ٣٦٣.

(٤) يراجع فى ذلك على سبيل المثال «جوانب من نظرية النحو» لتشومسكى، فى مبحث النظرية اللغوية (تعلم اللغة) من ٦٧ إلى ٧٥.

أكده جون ليونز، وهو أن تشومسكى لا يتنكر للمنهجية العلمية والتجريبية، ولكن موقفه الفكرى يجعله مختلفاً عن نوعية من الباحثين وصفها ليونز، وبين مهاجمة تشومسكى لها، يقول ليونز «وهؤلاء العلماء (...) يلقون خلف ظهورهم جميع القضايا التى الأساسية التى يجب عليهم الاهتمام بها، ويلجئون بذلك إلى تفاهات نفعية (...) ومبازل منهجية ... ويرى تشومسكى أن الإنسان يختلف عن الحيوان والآلة، وهذا الاختلاف لابد أن يؤخذ فى الحسبان سواء فى العلم أو الحكم أو السياسة، وهذا الرأى هو الذى يكمن خلف فلسفته اللغوية والسياسية ويوحد بينهما، ومن ثم فإن فلسفة تشومسكى إنسانية، لأنها تجد استجابة تلقائية فى نفوس هؤلاء الذين يؤمنون بالإخاء الإنسانى ونبل الحياة الإنسانية وكرامتها...»^(١).

كما ينبغى الإشارة كذلك فى هذا السياق إلى أن أفكار تشومسكى عن (العقل/ المخ) و(الملكة اللغوية) وما يتصل بذلك، فيما يبدو لى، لا تمثل هذه الأفكار اتجاهها شخصياً واختياراً للمذهب العقلانى ذهب إليه تشومسكى بصفة فردية، ولكن هذا التوجه يمثل أحد توجهين رئيسيين فى (الفكر العلمى المعاصر) وبخاصة فى أمريكا وأوروبا، وقد أوضح ذلك كتاب مهم ترجم إلى العربية بعنوان «العلم فى منظوره الجديد»^(٢)، حيث يقرر المؤلفان أن الحضارة الغربية تواجه الآن نظريتين علميتين متنافستين، الأولى منهما سميها «النظرة العلمية القديمة أو المادية العلمية»، و«الثانية النظرة الجديدة أو الكونية»، على أن ما يعنى هذه الدراسة هو مبحث (العقل) فى هذا الكتاب، حيث حددت (النظرة القديمة) منهجها فى بحث العقل على أساس أن خير «طريقة للبحث فى العقل هى إظهار كيفية انبثاق العقل من المادة (...) وهذا هو السبب فى نزوع (النظرة القديمة) إلى تفسير تصرفات الإنسان بلغة الغريزة والفسولوجيا (علم وظائف الأعضاء) والكيمياء والفيزياء، فلا مجال هناك لحرية الاختيار. والواقع أنه لو أخذنا بالمذهب المادى بمفهومه الضيق فلا مناص من إنكار أى تأثير للعقل أو الإرادة فى الدماغ...»^(٣).

أما موقف (النظرية الجديدة) من الموضوع نفسه فيظهر فى الإشارة إلى الإدراك

(١) نظرية تشومسكى اللغوية - جون ليونز ٣٧.

(٢) العلم فى منظوره الجديد تأليف روبرت أغروس وجون ستانسيو - ترجمة الدكتور كمال خلايلى - سلسلة عالم المعرفة - الكويت ١٩٨٩.

(٣) المرجع السابق، ٢٥.

الحسى الذى هو حقيقة «ولكنه ليس المادة، ولا من خواص المادة، وليس فى مقدور المادة أن تفسره، ومن هنا يخلص شرنغتون^(١) إلى «أن كون وجودنا مؤلفاً من عنصرين جوهريين أمر ليس، فى تصورى، أبعد احتمالاً بطبيعته من اقتضاره على عنصر واحد)، فالنظرة الجديدة تفترض وجود عنصرين جوهريين فى الإنسان: الجسم والعقل^(٢)».

واللافت للنظر أن (النظرة الجديدة) فى مجال العلم وعلاقته بالعقل مع اعترافها بأن الحواس الخارجية هى الأساس الأول (للمعارف الإنسانية) إلا أنها تضيف إليها مجموعة كبيرة من (ملكات الإحساس) الداخلى (...). ذلك لأن أى (ملكة) قادرة على مقارنة شيئين لابد لها من أن تعرفهما كليهما، وما من حاسة خارجية تستطيع أن تؤدى هذه المهمة (...). و(الملكة) التى تمكنا من فهم علل الأشياء تسمى (العقل) أو (الفكر)، وهى تسمى (سلطان العقل) (...). لأننا بواسطتها نتعرف على علل الأشياء، وما من قوة حسية تستطيع أن تؤدى هذه الوظيفة (...). والعقل، لا الحواس، هو الذى يصنع العلم، لأنه وحده يستطيع أن يكتشف ماهية الأشياء وعللها...^(٣).

هذه الإشارات إلى (النظرة العلمية الجديدة) وموقفها من (العقل) وعلاقته (بالملاكات الداخلية) عند الإنسان لها صلة قوية بالموقف الذى بنى عليه تشومسكى نظرتة إلى (الملكة اللغوية)، وليبان ذلك يأتى نقد تشومسكى للوجهة (السلوكية) فى دراسة الظواهر الإنسانية - وبخاصة اللغة - مثالا من أمثلة هذا الموقف، من ذلك ما أورده فى كتابه (تأملات فى اللغة) فى قوله: «لقد برهن التفكير التجريبي و(علم السلوك) الذى تطور ضمنه، على أنهما عقيمان، ولربما يعود ذلك إلى الافتراضات الغريبة التى قادتهما وحددتهما، إن هيمنة المذهب التجريبي فى الفترة الحديثة خارج نطاق العلوم الطبيعية يمكن تفسيرها على أسس اجتماعية وتاريخية. وليس للموقف نفسه الكثير ليزكيه من أسس تعتمد على الدليل التجريبي أو المقبولة الذاتية أو القوة

(١) تشارلز شرنغتون توفى ١٩٥٢ متخصص فى فيسيولوجيا الأعصاب، حائز على جائزة نوبل بالاشتراك سنة ١٩٣٢ - وانظر المرجع السابق ١٤٦.

(٢) العلم فى منظوره الجديد ٣٠.

(٣) يراجع العلم فى منظوره الجديد ٣١ - ٣٥.

التفسيرية. ولا أعتقد أن فى وسع هذا المبدأ أن يجتذب عالما قادراً على التخلّى عن الأساطير التقليدية أو يعالج الأمور (بروح جديدة)^(١).

ويترجّح لدى أن (الروح الجديدة) التى يشير إليها تشومسكى فى عبارته السابقة، تلتقى منهجياً وفكرياً مع (النظرة الجديدة) للعلم التى طرحها كتاب (العلم فى منظوره الجديد)، وقد تقدمت الإشارة إليها هنا.

ومهما يكن من أمر، فإن فهم (النظرية اللغوية) عند تشومسكى وعلاقته (بالمملكة اللغوية) يتطلب وضوحاً فى رؤية (تاريخ العلم)، وأثر ذلك فى هذه العلاقة.

وعلى ذلك كانت الإشارة إلى (النظرية العقلانية) فى فكر تشومسكى، محاولة لإزالة اللبس بين مفهوم (العقلانية) الذى لا يتقبله كثير من (التجريبيين)، و(العقلانية التجريبية) التى بنى عليها تشومسكى نظريته اللغوية.

فى هذا السياق يأتى نقاش تشومسكى (لفرضية الفطرة) مبيناً أن النقاش قد كثر حول هذه الفرضية التى تذهب إلى أن إحدى قدرات العقل التى يشترك فيها أفراد النوع الأحيائي كلهم هى (ملكة للغة) تخدم (النظرية العقلانية) فى وظيفتين أساسيتين هما أنها تقدم نظاماً حسياً للتحليل الأولى للمادة اللغوية الأساسية، ومخططاً يحدد، بصورة ضيقة تماماً، صنفاً معيناً لأنظمة القواعد grammars، وكل نظام منها هو (نظرية للغة معينة) يحدد السمات الدلالية والشكلية لعدد لا متناه من الجمل. وتشكل هذه الجمل، التى لكل منها بنيتها الخاصة، اللغة التى تولدها القواعد. واللغات المولدة بهذه الطريقة هى تلك التى يمكن تعلمها بالطريقة الاعتيادية، وإذا ما توافرت الاستشارة المناسبة، فإن (الملكة اللغوية) ستبنى قواعد، فنقول إن الفرد يعرف اللغة التى ولدتها القواعد المبنية، وهذه المعرفة يمكن، بعد ذلك، أن تستخدم لفهم ما يسمع وقول كلام تعبيراً عن الفكر ضمن تحديدات المبادئ [المبنية داخلياً]^(٢)، بطريقة تناسب المواقف التى تدرك (بالمملكة العقلية) الأخرى، ومستقلة عن سيطرة الاستشارة، إن الأسئلة التى تتعلق (بملكة اللغة)

(١) تأملات فى اللغة - لتشومسكى - ترجمة الدكتور مرتضى جواد باقر والدكتور عبد الجبار محمد على - بغداد ١٩٩٠ ص ٢٠.

(٢) استخدم المترجمان (المنوثة) نسبة إلى (ذات)، وهى صياغة فيها غموض، وأثرت ترجمة الدكتور محمد فتية للمصطلح نفسه intenalized - وانظر المعرفة اللغوية ٨٠ وجوانب من نظرية النحر ٢٧

وممارستها بالنسبة لى على الأقل، تضيف أهمية فكرية عامة على الدراسة التقنية للغة»^(١).

من أهم ما يشير النص السابق أن بحث (الملكة اللغوية) وعلاقتها باللغة فى إطار (فرضية الفطرة)، ما هو إلا تعديل فى النظرة إلى (السلوك) البشرى، وفى هذا الصدد يقرر تشومسكى «أن مفهوم (القدرة) و(فصيلة الاستعدادات) مرتبطان بصورة أوثق (بالسلوك) و(استخدام اللغة)، ولا يقودنا إلى استقصاء طبيعة السر الذى يكمن وراء حركة الماكينة، من خلال دراسة البنى المعرفية وتنظيمها، كما تتوجها الممارسة العلمية الاعتيادية وحب الإطلاع الفكرى، إن الطريقة السليمة لفهم ذلك السر هى تحديد بنية العقل ومنتجاته»^(٢).

يؤكد تشومسكى هنا أن بحث القدرة العقلية علميا لا يعنى الاتجاه إلى الميتافيزيقا، وهو المقصود بتعبير (السر الذى يكمن وراء حركة الماكينة)، وهو ما عبر عنه فى كتابه (اللغة ومشكلات المعرفة) بفكرة (الشبح الذى فى الآلة) فى أثناء مناقشة (مشكلة ديكارت) أو البحث عن إجابة للسؤال عن كيفية استخدام المعرفة اللغوية، أو بالتحديد مشكلة الإدراك، ومشكلة الإنتاج، حيث تتعلق مشكلة الإدراك بما نسمعه، وتعلق مشكلة الإنتاج بما نقوله، يقول تشومسكى: «وتتعلق مشكلة الإنتاج التى هى أكثر غموضاً بما نقوله وبالسبب الذى يجعلنا نقول ما نقول، ومن الممكن أن نسمى المشكلة الأخيرة بمشكلة ديكارت»^(٣).

ولكن الفكرة الأساسية لهذا السياق هى رفض التفسير القياسى لتعلم اللغة، وتأكيد أن المظهر الإبداعى لاستعمال اللغة هو المقبول فى السياق الفكرى للنظرية اللغوية المطروحة وتطورات الفكر العلمى المعاصر، ومع أن تشومسكى يقرر أنه لم يأخذ بحرفية الفكر الديكارتي الذى يرى أن النفس الناطقة ليست منتزعة من قوة المادة، وأنها ساكنة فى الجسم الإنسانى، وأن الروح هى طبيعة مستقلة كل الاستقلال عن الجسم^(٤). إلا أنه يدافع عن الفكرة التى يراها صالحة من بين أفكار ديكارت وهى إثبات (البنية العقلية) و(الملكة اللغوية).

(١) تأملات فى اللغة - تشومسكى ص ٢١. (٢) تأملات فى اللغة، تشومسكى، ص ٢٩.

(٣) اللغة ومشكلات المعرفة ١٦.

(٤) راجع مقال عن المنهج، تأليف رينيه ديكارت، ترجمة محمود الحضرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ ص ٢٦٣ و ٢٦٤.

ويشير كذلك إلى أن هناك فكرة قد ذاعت في الفكر الغربي بخصوص أفكار ديكارت والاتجاه العقلي تبعد عن الإنصاف، كما يشير في هذا السياق إلى أن الأخذ بفكرة (القياس) في تعلم اللغة من الأفكار غير الصحيحة، ومن الخطأ الظن بأن الأخذ به يؤدي إلى تجنب الوقوع في شباك (العقلية) التي كان ينظر إليها، كما يقول تشومسكى، على أنها «تعد شبيها بالفرقة الدينية السرية، كما يقال إننا بهذا النوع من التفكير سنطرد فكرة (الشبح الذي في الآلة) التي تعود إلى ديكارت»^(١).

ومن اللافت للنظر في هذا السياق أن الفقرة الأخيرة من كتاب (أسطورة المادة: صورة المادة في الفيزياء الحديثة)^(٢)، يعرض فيها المؤلفان لفكرة (الشبح) الذي في الآلة بقولهما: «وقد أسس ديكارت صورة العقل البشرى كنوع من مادة هلامية يوجد على استقلال عن الجسد. وفي مرحلة متأخرة بكثير، سخر جليبيرت رايل (. . .) من هذا الازدواج بإشارة للجزء العقلي بـ (الشبح في المادة)، وقد عبر رايل عن نقده اللاذع خلال مرحلة من أوج انتصار المادية والآلية. والآلة التي أشار إليها كانت الجسد البشرى والعقل البشرى، باعتبارهما مجرد أجزاء في آلة كونية أكبر (. . .) واليوم (. . .) يمكننا أن نرى أن رايل كان على حق في رفض ذلك الشبح الذي في الآلة، ليس لعدم وجود الشبح بل لعدم وجود الآلة»^(٣).

والمؤلفان يردان الدين (لرايل)، الذي سخر من ديكارت، لأنهما في الفصل الأول من كتابهما يعلنان (موت المادة) حين جعلوا هذه التعبير عنواناً لهذا الفصل^(٤).

ولكن المهم هنا أن تشومسكى لا يريد أن يفهم عنه أنه تابع لأفكار ديكارت في هذه المسألة، بل يصر على أن ما يتمسك به هو (تحديد بنية العقل ومنتجاته)^(٥)، كما يقول، حيث إن تصور ديكارت عن الجسم أو المادة، في رأى تشومسكى لم يعد مناسباً أو مقبولاً تماماً، كما حدث في عصرنا لأفكار نيوتن عن المادة، يقول تشومسكى «لكن ما الشكل الذى انتهى إليه التصور عن الجسم أخيراً؟ والاجابة هي أنه لا يوجد تصور واضح محدد للجسم»^(٦).

(١) اللغة ومشكلات المعرفة - تشومسكى، ص ٢٠.

(٢) تأليف بول ديفيز وجون جريين - ترجمة م. على يوسف على - سلسلة الألف كتاب الثانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨.

(٣) أسطورة المادة ٢٤٨.

(٤) أسطورة المادة ص ١٥.

(٥) تأملات في اللغة ٢٩.

(٦) اللغة ومشكلات المعرفة ١٢٥.

الإشارة إلى عدم وجود تصور واضح محدد للجسم في أيامنا هذه يرجع، فيما يبدو لى، إلى ما أحدثته نظريات ما بعد النسبية من أفكار أنتجت ما يسمى (بالفيزياء الحديثة)، ويعرض صاحبها كتاب (أسطورة المادة) جانباً من هذه الصورة التى وصل إليها تصور المادة ببيان أن نظرية المجالية الكمية ترسم «صورة تختفى منها المادة الصماء وتبدل إلى تهيج وتذبذب غريبين للطاقة المجالية (...)» وتخط (فيزياء الكم) من المادية لكونها تبين أن المادة لها جوهر أقل بكثير مما كنا نعتقد، ولكن تطوراً يذهب إلى أبعد من ذلك يهدم صورة نيوتن للمادة ككتلة خامدة، هذا التطور هو نظرية الهولوية (...) لقد اتضح أن ما يسمى بالتأثيرات غير الخطية (...) تجعل المادة تتصرف تصرفات غاية فى الغرابة، كأن تكون ذاتية التنظيم وخلقة للهياكل والنماذج بصورة تلقائية...»^(١).

وخلاصة ما يراه تشومسكى ها هنا فى نظريته إلى (الملكة اللغوية) أن فيها خصائص وصفها بأنها عملية مادية يقوم (النحو الكلى) بصياغة هذه الحقائق ووصفها، حيث «تسمح هذه الخصائص للعقل الإنسانى أن يكتسب لغة من نوع خاص (...)» كما تستبعد هذه الخصائص نفسها بعض اللغات الممكنة لأنها لا يمكن تعلمها بواسطة (الملكة اللغوية)، وربما كان ممكناً للإنسان أن يفهم مثل هذه اللغة غير الإنسانية باستعمال (ملكات أخرى) (...) وإذا استطعنا اكتشاف خصائص (الملكة اللغوية) فإنه سيكون فى استطاعتنا عندئذ أن نصوغ (اللغات التى لا يمكن تعلمها، أى اللغات التى لا يمكن اكتسابها بواسطة (الملكة اللغوية) (...)» ليس هناك شيء غيبى فى هذا كله، فأكثر ما قلته آنفاً لا يعدو أن يكون أمراً من أمور المنطق، أما تعيين مدى (الملكات) المتنوعة للعقل الإنسانى وحدودها فأمر من أمور الواقع...»^(٢).

كما عالج تشومسكى كذلك فيما يتصل بقضايا (المعرفة اللغوية)، وعلاقتها (بالمملكة اللغوية) ما تناوله تحت مصطلح (مشكلة أفلاطون) الذى اتخذ عنواناً لدراسة التساؤل المتعلق به، وهو: «كيف نشأ نظام المعرفة (أى المعرفة اللغوية) فى العقل / الدماغ؟»^(٣).

(١) أسطورة المادة ١٩.

(٢) اللغة ومشكلات المعرفة ١٣٠.

(٣) اللغة ومشكلات المعرفة، تشومسكى ص ١٥.

وهو التساؤل الذى طرحه كذلك فى كتاب (المعرفة اللغوية) كالتالى : «كيف تكتسب معرفة اللغة»؟^(١) ويعالج تشومسكى الإجابة عن هذا السؤال بصورة مطولة معتمداً على منهجيته فى تقرير علاقة خصائص العقل / الدماغ (بالمملكة اللغوية)، فهو يرى «أن هذه المشكلة تجد حلها فى إطار بعض خصائص (العقل / الدماغ) وبعض خصائص البيئة اللغوية، فخصائص (العقل / الدماغ) تحتوى على عدد من مبادئ (المملكة اللغوية) (...)» ويتتبع عن تفاعل هذه العوامل نظام للمعرفة التى تمثلت فى العقل / الدماغ بصفاتها الحالة الناضجة للمملكة اللغوية، ويتيح نظام المعرفة هذا تأويل التراكيب اللغوية، ومن ضمنها تلك التراكيب الجديدة التى لم يسمع بها الطفل الذى يتعلم اللغة»^(٢).

وهو حريص فى حل هذه المشكلة أن يستبعد فكرة (الوجود المسبق) التى فسر بها أفلاطون مشكلة اكتساب اللغة، فتشومسكى يقرر أن إجابة أفلاطون بإثبات وجود المعرفة بالقوة صحيحة، ولكن «يجب أن نتخلص من خطأ القول بالوجود السابق»^(٣)، لذلك يستخدم تشومسكى تعبيراً استخدمه (هيوم)^(٤) أحد مفكرى التجريبية المرموقين، ومن هنا جاءت عبارة تشومسكى كالتالى: «... إن الذى يبدو واضحاً هو أن الطفل يقترب من عملية اكتساب اللغة وهو مزود بإطار تصورى غنى ومستقر، مضاف إليه نظام غنى آخر من الفروض عن البنية الصوتية وبنى الجمل الأكثر تعقيداً. ويكون هذا جزءاً من معرفتنا التى جاءت (من اليد الأصلية للطبيعة) كما تقول عبارة هيوم، وهى كذلك جزء من إعدادنا الأحيائى المسبق الذى توقظه التجربة»^(٥).

ومهما يكن من أمر هذه الأمثلة لتناول تشومسكى (للمملكة اللغوية) فإن فكر تشومسكى اللغوى خصوصاً، وفكر المدرسة التحويلية التوليدية عموماً، جعل (المملكة اللغوية) فى مركز الدرس اللغوى، مما يمثل تحولا كبيراً فى مسار الدرس اللغوى

(١) المعرفة اللغوية، طبيعتها وأصولها واستخدامها، تشومسكى، ص ٥٤.

(٢) اللغة ومشكلات المعرفة ٢٧. (٣) المرجع السابق ١٦.

(٤) دافيد هيوم (توفى ١٧٧٦م) وصفته الموسوعة الثقافية بأنه من أعظم ممثلى التجريبيين. وانظر الموسوعة الثقافية، بإشراف الدكتور حسين سعيد - القاهرة - دار المعرفة ١٩٧٢ ص ١٠٤٤.

(٥) اللغة ومشكلات المعرفة - تشومسكى ٤١، وانظر كذلك كتابه (المعرفة اللغوية) حيث جعل عنوان الفصل الثالث (مواجهة مشكلة أفلاطون) ص ١١٩ وما بعدها.

المعاصر أنار، وما زال يثير كثيراً من مناحى البحث والنقاش والجدال الفكرى الذى أثرى الدرس اللغوى المعاصر ثراءً كبيراً.

* * *

ولما كان (دى سوسير) و(تشومسكى) قد تحققت لهما الريادة^(١) فى (علم اللغة الحديث)، بغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع أفكارهما، فقد رأيت الاكتفاء بالإشارات التى تقدمت فى هذا التمهيد لتناولهما (للملكة اللغوية)، لبيان أهم توجهات الدرس اللغوى الحديث بخصوص هذه (الملكة).

ويتناول هذا البحث فى الفصول المضمنة فى البابين التالين مصطلح (الملكة) و(الملكة اللغوية) فى الفكر اللغوى العربى، محاولاً اتباع (الحذر المنهجى) المشار إليه فى صدر هذا التمهيد.

(١) أشار روبنز إلى أثر الريادة فى تكون المدارس الخاصة بعلم من العلوم، والتحولت فى التفكير العلمى والمواقف العلمية، وانظر موجز تاريخ علم اللغة (فى الغرب) ٢٢.

الباب الأول
تأريخ لغوى وفكرى
للملكة فى التراث العربى

الفصل الأول

مفهوم الملكة اللغوية

في المصادر اللغوية والمعجمية في التراث العربي

مما لا شك فيه أن التأريخ اللغوي للفظ أو مصطلح في اللغة العربية أمر ليس بالهين، ولا تتضح الصعوبات التي تكتنف هذا العمل إلا عندما يتوجه الباحث صوب الممارسة العملية لتتبع حياة لفظ أو مصطلح في فكر العربية عبر العصور.

ومهما يكن من أمر الأسباب التي أدت إلى هذه الظاهرة، فإن البحث المتأن في حياة اللفظ أو المصطلح المدروس في تراث العربية وفكرها يؤتي ثماراً توفر معلومات تفيد البحث اللغوي في فكر العربية، على الرغم من عدم اكتمالها وتشتتها في المظان، في غالب الأحيان.

وفيما يتصل بمصطلح (الملكة اللغوية)، قد اتضح من المادة التي توافرت للباحث عبر محاولات لتتبع تطور هذا اللفظ وتحوله إلى مصطلح له معنى محدد - اتضح أنه يمكن التمييز بين عدة ملامح بارزة في حياة هذا المصطلح.

فقد مر لفظ (ملكة) في تراث العربية المتقدم، بمرحلتين أساسيتين، بدءاً من تشكله الأولى عبر أقدم النصوص التي تبدى فيها اللفظ في التراث اللغوي، وبخاصة حديث رسول الله ﷺ، ثم انتقل ذلك إلى المعاجم التراثية، وتلك هي (المرحلة الأولى).

أما المرحلة الثانية، فقد أخذ لفظ (الملكة) بعداً فكرياً جديداً في بوتقة التنظير العلمي لصياغة المصطلح المناسب لمسيرة الفكر اللغوي في العربية. وقد ترك هذا البعد أثراً ما في تناول المادة عند كثير من مفكري العربية، ثم اتخذ المصطلح بعداً تأصيلياً - معرفياً وحضارياً، كما يبدو في تناول ابن خلدون، حيث انصهر المصطلح في سبيكة درس اللغة والتنظير لها اجتماعياً ومعرفياً، وهذا مما تهتم به هذه الدراسة.

المرحلة الأولى فى معاجم التراث

يعطى معجم (العين) للعلامة الخليل بن أحمد (توفى نحو ١٧٠هـ) سمة مهمة للفظ (ملكة) فى مرحلته القديمة لغوياً، فى بيان العلاقة المتداخلة بين (الملكة) و(المملوك) و(الملك) بكسر الميم، قال: «والمملوك: العبد أقر بالمملكة، والعبد أقرب بالعبودية، وأصوبه أن يقال: أقر بالمملكة، وبالمملك»^(١).

وقد بين الخليل أيضاً علاقة لغوية بين (الملك) بكسر الميم والزواج فى المادة نفسها (ملك) قال: «قد أملكوه، وملكوه، أى زوجوه، شبه العروس بالمملك»^(٢).

وقد اتجه ابن فارس إلى الصياغة العامة للعلاقات اللغوية التى بينها الخليل فى نصه السابق، وذلك على طريقته فى (المقاييس)، قال: «الميم واللام والكاف أصل صحيح يدل على قوة فى الشيء وصحة، يقال أملك عجيته، وشده، وملكته الشيء قوته...»

الأصل هذا. ثم قيل: ملك الإنسان الشيء يملكه ملكاً، والاسم: الملك؛ لأن يده فيه قوة صحيحة، فالمملك: ما ملك من مال، والمملوك: العبد. وفلان حسن الملكة: أى حسن الصنيع إلى عماليكه»^(٣).

ويلاحظ على نص ابن فارس فى (المقاييس) أمران: إعطاء معنى كل مادة (ملك) وهو «قوة فى الشيء»، وهذا التعبير يترجح عند الباحث أن له علاقة بصياغة مصطلح (الملكة) للتعبير عن وجود الشيء (بالقوة) ووجوده (بالفعل)، كما يتضح ذلك فى المرحلة الثانية من تتبع حياة هذا المصطلح.

الأمر الثانى فى نص (المقاييس) إشارة ابن فارس إلى انتقال مادة (ملك) وتبعاً لذلك انتقال لفظ (ملكة) عبر ثلاثة أطوار:

(١) العين ٥ / ٣٨٠.

(٢) المرجع السابق، وفيه ضبط لفظه (بالمملك) بكسر الميم، وأرى أن الصواب أن تكون بفتح الميم وكسر اللام، لأن الشاهد الذى أورده الخليل يدل على ذلك وهو: كاد العروس أن يكون ملكاً، وهو مثل وليس شعراً. كما يبدو مما صنعه محققا (العين)، حيث وضع العبارة فى وسط السطر كهيئة مشطور الرجز، وانظر المثل فى مجمع الأمثال ٣ / ٥٠ بلفظ «كاد العروس يكون ملكاً» ويؤيده عبارة الراغب فى المفردات ٧١٩ قال «وبهذا النظر قيل كاد العروس أن يكون ملكاً».

(٣) مقاييس اللغة ٥ / ٣٥٢.

أشار إلى الطور الأول بقوله: «الأصل هذا» يعنى أن قوله «أملك عجينه، وشده» هو الأصل الأول والاستخدام اللغوى للمادة فى طورها المبدئى.

والطور الثانى: أشار إليه بقوله: «ملك الإنسان الشىء...» والاسم الملك لأن يده فيه قوة صحيحة، فقد ألح إلى الانتقال إلى معنى أكثر شمولاً وتجريدا.

والطور الثالث: تخصيص المصدر (ملكة) بسلوك الإنسان مع من يندرج تحت وصف (مملوك)، وأشار إليه بقوله «وفلان حسن الملكة، أى حسن الصنيع إلى ممالكه»^(١).

ومما يذكرها هنا أن ابن جنى فى (الخصائص) فى معالجة الفصل بين (الكلام) و(القول) قد أشار إلى تقاليب مادة (ك ل م)، فقال: «وأما (ك ل م) فهذه أيضا حالها، وذلك أنها حيث تقلبت فمعناها الدلالة على (القوة والشدة)، والمستعمل منها أصول خمسة»^(٢).

وقد نظر ابن جنى (توفى ٣٩٢هـ) لهذه الظاهرة اللغوية فى بداية الباب الذى عقده لتناول مادة (ك ل م) وذكر أن هذه الظاهرة اللغوية التى يعالجها، هى البحث عن المعنى الكلى أو العام فى المشتقات التى يمكن استنباط هذا المعنى الكلى منها، وأن ذلك عنده «موضع يتجاوز قدر الاشتقاق، ويعلوه إلى ما فوقه»^(٣).

ثم يحدد فى الجزء الثانى من (الخصائص) ما يريد بهذا النوع من الاشتقاق الذى جعل له بابا بعنوان (فى الاشتقاق الأكبر)، قال: «هذا موضع لم يسمه أحد من أصحابنا، غير أن أبا على - رحمه الله - كان يستعين به ويخلد إليه، مع إعواز الاشتقاق الأصغر، لكنه مع هذا لم يسمه، وإنما كان يعتاده عند الضرورة، ويستروح إليه ويتعلل به»^(٤)، على أن ابن جنى لم يفترض أن ما سماه (الاشتقاق الأكبر) مستمر ومسيطر على كل مواد اللغة العربية، بل لم يثبت هذه السيطرة للاشتقاق الأصغر كذلك، فهو حريص على أن يوضح أنه لا يدعى أن هذا مستمر فى جميع اللغة، كما لا يدعى للاشتقاق الأصغر هذا الاستمرار^(٥)، «بل إذا كان ذلك الذى

(١) المقاييس ٣٥٢/٥ وانظر كذلك مجمل اللغة لابن فارس أيضا ٨٤٠/٣ حيث أورد المادة دون ذكر المعنى الكلى.

(٢) المرجع السابق ٥/١.

(٣) الخصائص ١٣/١.

(٤) الخصائص ١٣٣/٢.

(٥) الخصائص ١٣٨/٢.

هو فى القسمة سدس هذا أو خمسة متعذرا صعبا، كان تطبيق هذا وإحاطته أصعب مذهبيا وأعز ملتصبا، بل لو صح من هذا النحو وهذه الصنعة المادة الواحدة تتقلب على ضروب التقلب كان غريبا معجبا، فكيف به وهو يكاد يساوق الاشتقاق الأصغر...^(١).

والذى يهمنى فى هذا السياق أن ما صنعه ابن فارس - من استخراج معنى كل مادة (ملك)، وما أصله ونظيره ابن جنى للمادة نفسها، فى الباب الأول من الخصائص، أن هذا كان مسلكا لغويا معروفا فى دراسة الألفاظ العربية وتلمس فقها والروابط بينها، ولقد كان صنيع الخليل - رحمه الله - فى استخدام التقاليب اللغوية فى صياغة معجم (العين) وكذلك ابن دريد فى الجمهرة، وما بذله ابن فارس من جهد كبير فى هذا الصدد فى كتابه (مقاييس اللغة)، كل هذا كان محاولة لفهم ظاهرة لغوية تتصل بخصائص العربية فى الاشتقاق، وصياغة القانون الذى يحكم هذه الظاهرة.

نخلص مما سبق إلى أن المعنى العام لمادة ملك، وهو (القوة والشدة) حسيًا ومعنويًا، قد التقى عليه إمامان من أئمة الاشتقاق وفقه العربية متعاصران، هما ابن فارس وابن جنى، وأن هذا يدل فى المقام الأول على أن هذا المعنى قد شاع قبلهما ومن بعدهما متعلقا بمادة (ملك)، وأن صلة لفظ (الملكة) بالقوة فى الخلق والطبع والسجية يدخل فى ذلك كما يفهم من نص ابن فارس المتقدم فى المقاييس.

وقد أكد هذا عند اللغويين والمعجميين الأوائل بدءًا من الخليل، رحمه الله تعالى، ورود لفظة (الملكة) فى عدد من الشواهد فى القراءات القرآنية والحديث الشريف.

وفيما يتصل بالقراءات القرآنية فقد نقل ابن جنى فى «المحتسب» قراءة للآية ٨٣ من سورة (يس) فى قوله تعالى ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ قال: «ومن ذلك قراءة طلحة وإبراهيم التيمى والأعمش (مَلَكَةُ كُلِّ شَيْءٍ)، قال أبو الفتح: معناه - والله أعلم - سبحانه الذى بيده عصمة كل شىء وقدره كل شىء، وهو من ملكة العجيين، إذا أجدت عجنه فقويته بذلك، ومنه المَلِكُ لأنه القدرة على المملوك، ومنه المَلِكُ لأن به قوام الأمور»^(٢).

(١) الخصائص ١٣٩/٢ وانظر مبحث فى قضية الرمزية الصوتية. د البدروى زهران ١٠١.

(٢) المحتسب ٢١٨/٢.

وقال الزمخشري «وقرىء: ملكة كل شيء، وملك كل شيء» والمعنى واحد^(١).
وقال القرطبي «وقرأ طلحة بن مصرف وإبراهيم التيمي والأعمش: (ملكة) وهو
بمعنى ملكوت: إلا أنه خلاف المصحف»^(٢). وقال أبو حيان «وطلحة والأعمش:
(ملكة) وزن شجرة، ومعناه ضبط كل شيء والقدرة عليه»^(٣).

وأما الحديث الشريف والأثر، فقد ورد ذكر (الملكة) في روايات سائير إلى
تخريجها.

وكان الجوهري (المتوفى ٣٩٣هـ) قد سبق إلى الاستشهاد بحديث الرسول ﷺ
لشرح معنى (حسن الملكة)، قال: «يقال فلان حسن الملكة إذا كان حسن الصنع إلى
ماليكه، وفي الحديث: «لا يدخل الجنة سيئ الملكة»^(٤).

ثم يضيف ابن الأثير في النهاية (توفى ٦٠٦هـ)، إلى ما ذكره الجوهري حديثاً
آخر شارحاً حسن الملكة وسوءها فيقول: وفيه (أي في الحديث الشريف) «حسن
الملكة نماء» يقال: فلان حسن الملكة إذا كان حسن الصنيع إلى ماليكه، ومنه الحديث
«لا يدخل الجنة سيئ، الملكة أي الذي يسئ صحبة الممالك»^(٥).

أما الروايات التي ورد فيها لفظ (ملكة) في متون الحديث الشريف فقد تيسر منها
ما يلي:

١ - روى الإمام أبو داود (المتوفى ٢٧٥هـ) في السنن قول رسول الله ﷺ «حسن
الملكة يمن، وسوء الخلق شؤم»^(٦). وقد رواه الحافظ جمال الدين المزي بسنده
(توفى ٧٤٢هـ) إلى أبي داود بلفظ «حسن الملكة نماء وسوء الملكة شؤم»^(٧).

(١) الكشف ٣٢/٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٥٦/١٥.

(٣) البحر المحيط ٣٤٩/٧ وانظر الدر المصون في علوم الكتاب المكنون لابن السمين الحلبي ٢٨٧/٩، وإتحاف
فضلاء البشر ٤٠٥/٢ وفيه (ملكة) بالهاء في كلام أبي حيان، وهو خطأ مطبعي وصوابه بقاء التأنيث مثل
شجرة كما جاء.

(٤) الصحاح (ملك) ١٦١١/٤.

(٥) النهاية ٣٥٨/٤، ونقل صاحب (اللسان) عبارة (النهاية في مادة (ملك) ٣٨٤/١٢).

(٦) سنن أبي داود ٦٨٧/٢.

(٧) تهذيب الكمال للحافظ المزي (المخطوط) ٤٠٠/١ وانظر النهاية لابن الأثير ٣٥٨/٤، وخرجه الحافظ المناري
في الجامع الأزهر ٢٢٠/١ بسند رجاله ثقات.

وخرجه عز الدين بن الأثير في (أسد الغابة) بلفظ «حسن الملكة نساء، وسر الملكة شؤم»^(١).

٢ - النص الثاني رواه الإمام أحمد (توفي ٢٤١هـ) في مسنده عن أبي بكر رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل الجنة بخيل ولا خب ولا خائن ولا سبيء الملكة، وأول ما يقرع باب الجنة المملوكون إذا أحسنوا فيما بينهم وبين الله عز وجل، وفيما بينهم وبين مواليتهم»^(٢).

وقد رواه ابن ماجه (توفي ٢٧٥هـ) في سننه من حديث أبي بكر أيضا بلفظ قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل الجنة سبيء الملكة»^(٣).

وكذلك اللفظ في سنن الترمذى^(٤) (توفي ٢٧٩هـ)، ثم قال الترمذى، رحمه الله: «هذا حديث غريب»^(٥).

٣ - كما ورد في حديث عائشة رضى الله عنها أنها قالت: «ييعوها في أشد العرب ملكة» في رواية الإمام أحمد في «المسند»^(٦)، وفي رواية البخارى (توفي ٢٥٦هـ) في «الأدب المفرد» «من شر العرب ملكة»^(٧).

وتعليق ابن الأثير^(٨) على الحديثين اللذين استشهد بهما لشرح حسن الملكة وسوء الملكة يشير إلى أن نصوص هذه الرويات تعطى مصطلح (الملكة) ظلالة دلالية متصلة بالجانب السلوكى الفردى المعبر عن الحالة الخلقية النفسية فى طوية الإنسان، فحسن الملكة (نساء) و(يمن) حين يتتج السلوك السوى أثراً إيجابياً فى الواقع الاجتماعى، وفى المقابل يكون (سوء الملكة) تعبيراً عن سوء الخلق أو (شؤماً) إذا كان أثراً سلبياً فى الواقع الاجتماعى كذلك، ومن ثم يتحدد الأثر الذى أحدثته هذه النصوص فى إعطاء لفظ (الملكة) مفهوماً أشمل من مجرد (الملك) أو (التملك).

(١) أسد الغابة ٢/ ٢٠٠. (٢) مسند الإمام أحمد ٤/ ١.

(٣) سنن ابن ماجه ٢/ ١٢١٧ وانظر الصحاح ٤/ ١٦١١ والنهاية ٤/ ٣٥٨.

(٤) سنن الترمذى ٣/ ٢٢٥.

(٥) كما خرجه الإمام السيوطى فى جمع الجوامع ١/ ٩٢٦ ونقل أنه حسن غريب، وانظر كشف الخفا للعجلونى ٢/ ٣٧٢ والعلل المتناهية لابن الجوزى ٢/ ٢٦٤.

(٦) مسند الإمام أحمد ٦/ ٤٠ وفيه تفصيل سبب الحديث.

(٧) الأدب المفرد للبخارى ٥٦، وقد أخرجه الحاكم فى المستدرک ٤/ ٢١٩ وصححه.

(٨) النهاية ٤/ ٣٥٨.

ويتلخص ما تبدى من مسار حياة لفظة (ملكة) فى هذه المرحلة فيما يلى :

(أ) رصد العلاقة بين (الملك) و(الملكة)، التى تنطلق بالملكة من التملك الحسى إلى تملك قوة خلقية تظهر فى شكل تقابلى : (حسن الملكة) و(سوء الملكة).

ويجدر بالذكر أن المعاجم العربية التراثية بدأ من (الصحاح)، وانتهاء بالقاموس وشرحه : (التاج)، لم ترصد جديداً يضاف إلى ما سجلته المعاجم المتقدمة عليهما مثل (العين) و(المقاييس)، فيما يتصل باللفظة موضع الدراسة ها هنا، وأن مصادر التنظير المعرفى فى فكر العربية التى لم تتقيد بالمعاجم التراثية تماماً هى التى سجلت ماجد من تغير ونمو لمصطلح (الملكة)، وهو ما يهتم به الفصل الثانى من هذا الباب .

(ب) أن التنظير اللغوى لمادة (ملك)، المعتمد على المادة المجموعة من قبل - الذى أخذ صورته المحددة فيما قام به ابن فارس فى (المقاييس) وابن جنى فى (الخصائص)، على الرغم من إثاره للمصطلحات العربية (غير المؤلدة) مثل (الطبع) (السجية) و(العادة)، فإنه يكشف عن مسلك لغوى وفكرى يتناوله الفصل الثانى من الباب الثانى من هذه الدراسة .

(ج) أن الشواهد اللغوية التى وردت فيها لفظ (الملكة) واعتمد عليها اللغويون والمعجميون فيها قراءة ذكرها ابن جنى فى المحتسب، ووردت فى بعض كتب القراءات والتفاسير، وكذلك وردت لفظة (ملكة) فى بعض نصوص الحديث الشريف، كما تقدم فى هذا الفصل .

الفصل الثانى

مفهوم (الملكة) فى مصادر فكر العربية التي لم تتقيد بما فى المعاجم التراثية

تتوافر مجموعة من الدلائل على أن مصطلح (الملكة) قد مر بعدة أطوار حتى استقر على صورته التي اتضحت بجلاء فى مجالات متعددة منها جهود المشتغلين بالعلوم الفلسفية من المفكرين الذين تجاوزوا مرحلة الترجمة والنقل إلى التمثيل والإبداع الفكرى.

١ - أما مرحلة الترجمة والنقل خصوصاً من اليونانية والسريانية إلى العربية فمن أعلامها إسحاق بن حنين المتوفى (٢٩٨هـ) وكان تلميذاً لأبيه حنين بن إسحاق (المتوفى ٢٦٠هـ) ومشاركاً له فى كثير من الأعمال التي تم فيها نقل كثير من مصنفات أفلاطون وأرسطو إلى العربية^(١).

وإذا كان ابن النديم قد وصف حنين بن إسحاق بأنه «كان فصيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية»^(٢)، فقد وصف الابن إسحاق بن حنين بأنه «فى نجار أبيه فى الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية، وكان فصيحاً بالعربية يزيد على أبيه فى ذلك...»^(٣).

ومن النصوص التي نقلها إسحاق بن حنين فى هذه المرحلة كتاب (الطبيعة) لأرسطوطاليس^(٤)، وفيه ينقل إسحاق كلام أرسطو عن (طبيعة الجوهر)، واختلاف الأقوال فى ذلك، ثم يقول أرسطو معقبا على ما ذكر: «فإن الشيء الذى ظنه واحد

(١) راجع مثلاً بروكلمان ١١٠ / ٤ و ١١٥. (٢) الفهرست ٤٠٩.

(٣) الفهرست ٣٩٧.

(٤) وقد نشر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى هذا الكتاب عن مخطوطة فريدة عليها مجموعة من الشروح، كما استعان ببعض النسخ اليونانية، وانظر مقدمة التحقيق ٧ / ١ و ٢٦، وقد صدر الكتاب عن الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤ - ١٩٦٤.

واحد منهم - بهذه الحال - واحداً كان أو أكثر من واحد، فإياه وإياها جعل الجوهر كله، وسائر الأشياء كلها آثار تلحق هذه، وحالات وملكات...»^(١).

ويثبت العلامة محقق الكتاب في هامش الصفحة التي ورد فيها النص السالف، حاشية تشير إلى (فرق) جاء في عبارة شرح يحيى بن عدى (المتوفى ٣٦٤هـ).

وكانت العبارة التي أثبتها يحيى بن عدى كالتالي: «وإن سائر الأشياء التي كلها آثار تلحق هذه - وحالات وهيئات وملكات»^(٢)، بإضافة كلمة (هيئات) إلى العبارة التي جاءت في نص إسحاق بن حنين المتقدم.

ولكن يلاحظ في موضع آخر من ترجمة إسحاق مجيء هذا السياق وفيه كلمة (هيئات)، دون ذكر (ملكات) وذلك في قول أرسطو «إن أمر الاستحالة إنما يظن أنه موجود خاصة من بين سائر الكيفيات في الأشكال والصور والهيئات»^(٣). ثم يلاحظ كذلك من الهامش الذي أثبته الدكتور عبد الرحمن بدوي نقلاً عن هامش (نسخة ليدن) وجود هذا التعليق بهامش النص المتقدم، يقول التعليق: «الهيئات: الملكات، والتحلي والخلع يرجع إليها...»^(٤)، ولكن أبا الفرج عبد الله بن الطيب (المتوفى ٤٣٥هـ)، وهو أحد الشراح الذين ورد شرحهم في الكتاب، يقول «ينبغي أن تعلم أن أرسطو قسم - في المقولات - الكيفية أربعة أقسام: الشكل والخلقة، والحال والملكة»^(٥).

وبالرجوع إلى «تلخيص كتاب المقولات (لأرسطو) لابن رشد تأتي عبارة أرسطو كالتالي: «قال: (أى أرسطو) وأسمى الكيفية (الهيئات) التي يجاب بها في الأشخاص كيف هي، وهذه الكيفيات تقال على أجناس (...). فاحدها الجنس من الكيفية التي تسمى (ملكة) وحالاً، و(الملكة) منها تخالف الحال في أن (الملكة) تقال من هذا الجنس على ما هو أبقي وأطول زماناً، والحال على ما هو وشيك الزوال (...). قال: (أى أرسطو) ومن البين أن اسم (الملكة) إنما يدل به في اللسان اليوناني على الأشياء التي هي أطول زماناً في الثبوت وأعسر حركة، فإنهم لا يقولون فيمن كان غير متمسك بالعلم تمسكاً يعتد به: إن له ملكة (...). وهذا الجنس، كما

(٢) الطبيعة لأرسطو طاليس ٨٤/١ الهامش.

(٣) الطبيعة ٧٥٨/٢ هامش (٢).

(١) الطبيعة لأرسطو طاليس ٨٤/١.

(٣) الطبيعة ٧٥٨/٢.

(٥) الطبيعة ٧٦٤/٢.

قيل، هو (الهيئات) الموجودة في النفس وفي التنفس من جهة ما جهة ما هو متنفس»^(١).

ويتضح مما تقدم أن شراح كتاب الطبيعة قد ربطوا بين (الهيئات) و(الملكات) بناء على فهمهم لكلام أرسطو وبخاصة في (المقولات)، حيث فرق أرسطو بين (الحال) و(الملكة) وجعل كلاً منها داخلاً في (الهيئات)، ولهذا قال يحيى بن عدي (المتوفى ٣٦٤هـ)، وهو أحد شراح كتاب الطبيعة كما تقدم، : «ليس توجد الاستحالة في الهيئات، أعني الأحوال والملكات»^(٢).

كذلك ينبغي الإشارة هنا إلى ما ورد في عبارة أرسطو في (المقولات) من تأصيل لغوي لمصطلح (الملكة) عنده، وأنه استمد ذلك من اللسان اليوناني بالمعنى الذي كان مستخدماً في عصره^(٣).

ونخلص من ذلك إلى أن المترجمين لعبارات أرسطو إلى ورد فيها مصطلح (الملكة) قد أخذوا المعنى الذي حدده أرسطو نفسه، وأصله في اللسان اليوناني، ثم صاغوه في قالب الكلمة العربية التي تقدمت دلاليًا من هذا المجال وهي (الملكة)، وإن كانت في أصل استخدامها وفيما حافظ عليه المعجميون من القدماء لا تخرج عن معنى (التملك)، كما تقدم في الفصل الأول من هذا البحث.

معنى ذلك أن المرحلة والمجال الذي يمثله النص الوارد هنا فيما تقدم عن ترجمة إسحاق بن حنين لعبارة أرسطو: «أثار تلحق وحالات وملكات»^(٤) يحددان أثر النقل والترجمة في صياغة مصطلح (الملكة).

٢ - تتبدى بعض ملامح التحول في لفظة (الملكة)، نحو الوجهة الإصلاحية كذلك، في فكر أبي نصر الفارابي (المتوفى ٣٣٩هـ)، وهو من المفكرين الذين تجاوزوا مرحلة الترجمة والنقل إلى الإبداع الفكري، حيث يشرح ما عنون له بعبارة (العلم المدني) في كتابه (إحصاء العلوم)، بقوله: «أما العلم المدني فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق، والسجايا والشيم

(١) تلخيص كتاب (المقولات) - ابن رشد ١٢١ - ١٢٣.

(٢) الطبيعة لأرسطو طاليس ٢، ٧٦٧.

(٣) راجع النص المنقول فيما تقدم عن تلخيص (المقولات) ص ١٢٢.

(٤) الطبيعة ١/٨٤.

التي عنها تكون تلك الأفعال السنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان . . . والوجه في حفظها عليه . . . وبين أن تلك ليست تتأتى إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال والسنن والملكات والأخلاق في المدن والأمم، ويجتهد أن يحفظها عليهم حتى لا تزول، وأن تلك الرياسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكن فيهم عليهم . . . والسياسة هي فعل هذه الملكة . . . فإن الطبيب إنما يصير معالجاً كاملاً بقوتين: إحداهما القوة على الكليات والقوانين التي استفادها من كتب الطب، والأخرى القوة التي تحصل له بطول المزاولة لأعمال طب المرضى، والحنكة فيها بطول التجربة والملاحظة لأبدان الأشخاص، وبهذه القوة يمكن الطبيب أن يقدر الأدوية والعلاج بحسب بدن بدن في حال حال^(١).

وفي تعريف (علم الكلام) يقول أبو نصر: «وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة^(٢) التي صرح بها واضع الملة، وتزيف كل ما خالفها من الأقاويل^(٣)».

أما في كتاب (الحروف) فقد أشار أبو نصر إلى الملكة في سياق شرحه لما عالجته تحت عنوان (حدوث حروف الأمة والفاظها)، فيبين أن الإنسان «يتحرك نحو الشيء الذي تكون حركته إليه أسهل عليه بالفطرة . . . فتنهض نفسه إلى أن يعلم أو يفكر أو يتصور أو يتخيل أو يتعقل كل ما استعداده له بالفطرة أشد وأكثر - فإن هذا هو الأسهل عليه - . . . وأول ما يفعل شيئاً من ذلك يفعل بقوة فيه بالفطرة، وبملكة طبيعية، لا باعتياد له سابق قبل ذلك، ولا بصناعة. وإذا كرر فعل شيء من نوع واحد مراراً كثيرة حدثت له ملكة اعتيادية، أما خلقية أو صناعية^(٤)». وقد شرح أبو نصر هذا المعنى ذاته في موضوع آخر بقوله: «ثم بعد ذلك للأفعال الكائنة عن قواهم التي هي لهم بالفطرة، ثم للملكات الحاصلة عن اعتياد تلك الأفعال من أخلاق أو صنائع، وللأفعال الكائنة بعد أن حصلت ملكات عن اعتيادهم، ثم من بعد ذلك لما تحصل لهم معرفته بالتجربة أولاً أولاً، ولما يستنبط عما حصلت معرفته بالتجربة من الأمور المشتركة لهم أجمعين . . .»^(٥).

(١) راجع إحصاء العلوم من ١٢٥ - ١٢٦. (٢) في نسخة (المحمودة): إحصاء العلوم ١٣١ هامش ٦.

(٣) المرجع السابق. (٤) الحروف ١٣٥.

(٥) الحروف ١٣٨.

٢ - ريعرض أبو على بن سينا لمصطلح (الملكة) فى رسالته عن (الحدود) فى سعيه «لترسيم الحدود» بين المصطلحات التى يتناولها، يقول: «من ذلك أن توضع الملكة مكان القوة، والقوة مكانها فى الأجناس، كقولنا: إن العفيف هو الذى يقوى على اجتناب اللذات، إذ الفاجر يقوى عليه أيضاً، ولا يفعل، فقد وضع إذن القوة مكان الملكة لاشتباه الملكة بالقوة، لأن الملكة قوة ثابتة...»^(١).

وفى موضع آخر يشير إلى (العقل بالملكة)، وهو استكمال هذه القوة حتى يصير قوة قريبة من الفعل بحصول الذى سماه (يعنى أرسطو) فى كتاب (البرهان) عقلاً^(٢).

ويذكر ابن سينا مصطلح العقل، بصورة أخرى فى كتاب (عيون الحكمة)، مشيراً إلى قوى النفس الناطقة، ومنها «استعداد ما للنفس نحو تصور المعقولات، وهذه تسمى العقل بالقوة... وقد تكون قوة أخرى، أخرج منها إلى الفعل، وذلك بأن تحصل للنفس المعقولات الأولى... وهذا يسمى العقل بالملكة...»^(٣).

وجاء مصطلح (الملكة) فى سياق آخر عند ابن سينا فى (الإشارات والتنبيهات)، قال ابن سينا: «تنبيه: انظر أنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت فى جبروته، كيف يقشعر جلدك؟! وهذه الانفعالات و(الملكات) قد تكون أقوى وقد تكون أضعف...»^(٤). وقال فى موضع آخر من الكتاب نفسه يشير إلى بعض قوى النفس: «... ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها بالفعل، فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسميها قوم (عقلاً هيولانياً)، وهى (المشكاة)، ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى لها، فينتهى لاكتساب الثوانى، إما بالفكرة، وهى (الشجرة الزيتونة)^(٥). ولا يخفى هاهنا الحرص على إيجاد رابط وتناسق بين المعانى الفلسفية والمعانى والشرعية، وهو أحد

(١) الحدود لابن سينا، ضمن: المصطلح الفلسفى عند العرب، دراسة وتحقيق د. عبد الأمير الأعسم - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩ ص ٢٣٧.

(٢) المرجع السابق ٢٤٢، وتلخيص ابن رشد لكتاب (البرهان) لأرسطو ص ٣٤.

(٣) شرح عيون الحكمة ٢/ ٢٨٠.

(٤) راجع كتاب شرحى الإشارات والتنبيهات = الكتاب الموسوم بشرحى الإشارات للمخواجة نصير الدين الطوسى وفخر الدين الرازى، المطبعة الخيرية ١٣٢٥ هـ ١/ ١٢٩.

(٥) الإشارة هنا إلى الآية ٣٥ من سورة النور كذلك (الشجرة الزيتونة) و- (الزيت) كما يتضح فى السياق.

توجهات ابن سينا الفكرية وتعديلاته على الفلسفة اليونانية، ولذلك مكان آخر غير هذه الدراسة.

ثم يقول: «وإن كانت أضعف أو بالحدس فهي (زيت) أيضا، وإن كانت أقوى من ذلك فتسمى (عقلا بالملكة) وهي (الزجاجة)، والشريفة البالغة منها قوة قدسية (يكاد زيتها يضيء) ثم يحصل لها بعد ذلك قوة أو كمال، أما الكمال فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن، وهو (نور على نور)، وأما القوة فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب بالمفروع منه كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب، وهو (المصباح)، وهذا الكمال يسمى (عقلاً مستفاداً)، وهذه (الملكة) تسمى (عقلاً بالفعل)، والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن (الهيولاني) أيضا إلى (الملكة) هو (العقل الفعال) وهو (النار)»^(١).

٤ - ولا يعنى: التحول الدلالي في لفظ (الملكة) نحو الصياغة الاصطلاحية في مجالات منها حقل الدراسات الفلسفية في العربية، كما تقدم عند الفارابي وابن سينا، لا يعنى ذلك أن المعنى الأصلي - كما عرفناه في الدراسات المعجمية التراثية في المرحلة الأولى - ترك المجال لهذا التحول خارج دائرة هذه المعاجم، ولكن الراجع استمرار المعنى المعجمي التراثي تبعاً لما تمتعت به هذه المعاجم من ثقة وتقديم على غيرها من موارد اللغة والمصطلحات على وجه الخصوص، وبما يؤيد ذلك ما جاء في عبارة شيخ الإسلام أبي إسماعيل عبد الله الأنصاري الهروي (المتوفى ٤٨١هـ) في كتابه (منازل السائرين) في شرحه لمصطلح (الفقر) في عبارة الزهاد والمتصوفة، قال: «الفقر: اسم للبراءة من رؤية الملكة»^(٢). قال شمس الدين بن القيم في شرح عبارة صاحب «منازل السائرين»: «عدل الشيخ عن لفظ (عدم الملكة) إلى قوله (البراءة من الملكة)^(٣) لأن (عدم الملكة) ثابت في نفس الأمر لكل أحد سوى الله تعالى، فالله سبحانه هو المالك حقيقة، (فعدم الملكة) أمر ثابت لكل ما سواه لذاته»^(٤)، ولكن ابن القيم في (طريق الهجرتين) يقدم مفتاحاً لفهم ما أشار إليه من (عدول) صاحب المنازل عن (عدم الملكة) إلى (البراءة من الملكة) بقوله: «ولو عرف نفسه حق المعرفة لعلم إن ما هو (مملوك)

(١) كتاب شرحى الإشارات والتنبيهات ١٥٣/١ - ١٥٤. (٢) منازل السائرين ٤١.

(٣) كذلك العبارة في مدارج السالكين ٢/ ٣٣٠ وعبارة المتن (البراءة من رؤية الملكة) كما في منازل السائرين ٤١.

(٤) مدارج السالكين ٢/ ٣٣٠.

ممتحن في صورة (ملك) متصرف^(١). فصاحب (منازل السائرين) كما يبدو من موضوع الكتاب وعبارة الشارح، يفهم دلالة (الملكة)، بمعنى التملك، في مستويين متكاملين: الأول يتحدد بالنظر ما يقتضيه إطلاقها في حق (الخالق) سبحانه ثم ما يقتضيه هذا الإطلاق في حق (المخلوق)، ومن ثم لم تخرج دلالة (الملكة)، في عبارة صاحب المنازل، عن مسارها في المرحلة الأولى المتعلقة بمعاجم التراث: من (العين) حتى (القاموس).

٥ - تناول حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (المتوفى ٥٠٥ هـ) مصطلح (الملكة) في أثناء دراسته (للنفس) البشرية، في كتاب مستقل سماه (معارج القدس في مدارج معرفة النفس)^(٢)، ولكن أبا حامد عالج هذا الموضوع في بداية الجزء الثالث من كتاب (إحياء علوم الدين)، وقد أورد الإمام الغزالي في (المعارج) فهما جديداً للمبحث الذي جعل عنوانه في (الإحياء): (بيان معاني النفس والروح والقلب والعقل، وما هو المراد بهذه الأسماء)^(٣)، حيث بين اشتراك هذه الألفاظ في مسميات مختلفة، وأن أكثر الأغاليط منشؤها الجهل بمعاني هذه الأسماء^(٤)، ثم تعرض بالشرح لكل لفظ منها على حدة، بصورة تقترب مما شرح به الألفاظ نفسها في (المعارج)^(٥)، ولكن ما تجدر الإشارة إليه أن أبا حامد في (الإحياء) لم يجعل هذه الألفاظ المتقدمة مترادفة على النفس، على الرغم من إشارته إلى وجود اشتراك بينها، حيث جعل الألفاظ الأربعة ومنها (النفس) متواردة على معنى خامس هو (اللطيفة المدركة العالة من الإنسان)، أما في (معارج القدس) فهو يثبت أن هذه الألفاظ (مترادفة على النفس)، يقول «مقدمة في معاني الألفاظ المترادفة على النفس، وهي أربعة النفس والقلب والروح والعقل»^(٦)، فهل هناك سبب في أن أبا حامد جعل الألفاظ الأربعة مترادفة؟ أو على وجه التحديد، جعل القلب والروح والعقل داخلة في معنى النفس، فكانت لهذا مترادفة عليها، على حد تعبيره.

فالذي يظهر لي أن أبا حامد جعل الألفاظ الأربعة مترادفة من ناحية اللفظ، أو من الناحية اللفظية، بسبب أنها من ناحية المعنى، عنده، تندرج تحت مفهوم عام هو

(١) طريق الهجرتين ١١. (٢) طبعة مكتبة الجندى بالقاهرة - ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.
(٣) الإحياء ٣/٣. (٤) المرجع السابق.
(٥) المرجع السابق ٣/٣ - ٤ - ومعارج القدس ١٩ - ٢٤.
(٦) معارج القدس ١٩ والإحياء ٤/٣ وانظر أضواء على النفس البشرية د. عبد العزيز جادر، ١١٢.

(النفس) الذى عبر عنه فى (معارج القدس) بقوله: «فإن نفس كل شىء حقيقة، وهو الجوهر الذى هو محل المعقولات وهو من عالم الملكوت، ومن عالم الأمر»^(١).

وقوله (الجوهر الذى هو محل المعقولات) لم يرد فى (الإحياء) عند تعريفه للنفس، وإنما حصر التعريف الوارد فيه فى التفريق بين أمرين هما: النفس «بالمعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان...» الثانى «اللطيفة...» التى هى الإنسان بالحقيقة، وهى نفس الإنسان وذاته، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها... النفس المطمئنة... النفس اللوامة...»^(٢).

أما قول الغزالي فى (معارج القدس) عن النفس بأنها «محل المعقولات، وهو من عالم الملكوت، ومن عالم الأمر»، فهو السبب الذى من أجله جعل للنفس فى كتابه (المعارج) معنى عاما مترادف عليه الألفاظ الأربعة: النفس (بالمعنى الذى جاء فى الإحياء) والقلب والروح والعقل.

ويبدو لى أيضا أن هذا التغيير فى تعبير أبى حامد يرجع إلى تطور فى فكره على ما يبدو، وفهمه للفلسفة فى تناول بعض ما عاجله فى مؤلفاته، وها هنا يظهر أن أبى حامد قد أضاف أمرين لما فى الإحياء، فى شرحه، أو صوغه للمعنى العام للنفس - السابق الذكر - وهذان الأمران كما يلى:

الأول قوله: (الجوهر الذى هو محل المعقولات) فهذا تظهر فيه آثار دراسته وفهمه للفلسفة فى عصره.

والثانى قول أبى حامد: (من عالم الملكوت، ومن عالم الأمر)^(٣). وهذا شرح لعلاقة النفس بما جاء فى نصوص الشرع، قرآنا وسنة مما يتصل بهذا المجال.

ومما يوضح ذلك من نصوص الغزالي فى كتاب (معارج القدس) مما يتصل بعبارته السالفة (من عالم الملكوت، ومن عالم الأمر)^(٤)، قول أبى حامد: «فكل قلب هو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق، وإن كان بينها تفاوت كثير، لأنه (أمر ربانى) شريف... وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ

(٢) الإحياء ٣/٣ - ٤.

(٤) معارج القدس ١٩.

(١) معارج القدس ١٩.

(٣) معارج القدس ١٩.

فَأَبِينْ أُنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنْ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ»^(١). إشارة إلى خاصية تميز بها
وتلك الأمانة هي المعرفة والتوحيد وأما (عالم الملكوت) وهي معرفة الحقائق والأسرار الغائبة عن مشاهدة الأبصار المخصوصة بإدراك الأبصار فلا نهاية لها. نعم الذى يلوح للقلب منها مقدار متناه، ولكنه بالإضافة إلى علم الله تعالى، لا نهاية له نعم هذا له مراتب فيها تتفاوت العلماء والحكماء: وكل واحد له مقدار معلوم. وغايته: درجة الأنبياء (عليهم صلوات الله وسلامه) الذين تتلأأ أنوار الحقائق فى قلوبهم وينكشف لهم أسرار (الملك والملكوت) على أتم ظهور وأجلى بيان. . . .»^(٢).

هذا عن تناول أبى حامد لمباحث (النفس) التى أورد فى أثنائها كلامه عن الملكة، أما ما يتصل بالنصوص التى ورد فيها المصطلح فى كتابه (معارج القدس) فيتضح الآتى:

فى شرحه لقوى (النفس الإنسانية الناطقة) بشير إلى قوتين: (قوة عا') و(قوة عاملة)^(٣)، ثم يفصل القول فى (القوة العاملة) أو (القوة النظرية)^(٤) متناولاً فى ذلك مصطلح (الملكة)، فيقول: «وذلك أن الشيء الذى من شأنه أن يقبل شيئاً، قد يكون بالقوة قابلاً له، وقد يكون بالفعل فيقال (قوة) للاستعداد المطلق الذى لا يكون خرج منه شيء بالفعل كقوة الطفل على الكتابة ولا يقال (قوة) لهذا الاستعداد، إذا كان لم يحصل إلا ما يمكن به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة، كقوة الصبى الذى ترعرع وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة. ويقال لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث معه أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب، بل يكفي أن يقصد فقط: كقوة الكاتب المستكمل للصناعة، إذا كان لا يكتب، والقوة الأولى (أى الاستعداد المطلق) قوة مطلقة هيولانية، والقوة الثانية: تسمى (ممكنة) و(ملكة)، والقوة الثالثة: كمال القوة»^(٥). ثم يقول عن القوة الثانية (الملكة) مبيناً أن (الاستعداد المطلق) يكون فى حالة الملكة قد حصل فيه من (المعقولات الأولى): «التي يتوصل منها إلى

(٢) معارج القدس ١٠٨.

(٤) المرجع السابق ٥٨.

(١) سورة الأحزاب ٧٢/٣٣.

(٣) نفس المرجع ٥٦.

(٥) معارج القدس ٥٩.

(المعقولات الثانية)، أعني (بالمعقولات الأولى): (المقدمات) التي بها يقع التصديق . . . وهذه التي تسمى العلوم الضرورية، فما دام حصل فيه من العقل هذا القدر فقط يسمى (عقلاً ممكناً) أو (عقلاً بالملكة)^(١).

ولكن أبا حامد لا يبرح حتى يطبق منهجيته في طرح الفكرة أو المصطلح في أمثلة شرعية أو فقهية في الغالب، فيذكر في هذا السياق عنواناً هو (بيان أمثلة مراتب العقل من الكتاب الإلهي)، يقول في ترجمة هذا العنوان «اعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب في آية واحدة، فقال: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾»^(٢). (فالمشكاة) مثل للعقل الهولاني، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل، ثم إذا قويت أدنى قوة، وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي (الزجاجة)، فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي (الشجرة) لأن الشجرة ذات أفنان كذلك الفكرة ذات فنون، فإن كانت أقوى وبلغت درجة «الملكة» فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهي (الزيت)، فإذا كانت أقوى من ذلك فيكاد (زيتها يضيء)، فإن حصل له المعقولات فهو (نور على نور): نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري . . .^(٣).

وأبو حامد، في هذا السياق، مسبوق بما أورده ابن سينا في الإشارات والتنبيهات من محاولة تفسير المصطلحات الشرعية^(٤) بالمصطلحات الفلسفية أو العكس، وهو مسلك له متقدرون مثل أبي سليمان المنطقي وأبي حيان^(٥).

٦ - تعطى النصوص التي توافرت مما أتيح للباحث من مؤلفات أبي الوليد بن رشد

(١) معارج القدس ٦٠. (٢) سورة النور ٢٤/٣٥.

(٣) معارج القدس ٦٣ وقد ورد ذكر مصطلح (الملكة) في سياق مصطلحات أخرى، كما في الصفحات ٨١ و ٨٢ و ١١٣.

(٤) راجع شرحي الإشارات والتنبيهات ١/١٥٣.

(٥) راجع الإمتاع والمؤانسة ١٨/٢ وما بعدها.

(المنوفى سنة ٥٩٥هـ) استجلاء لجانب مهم من التاريخ اللغوى لمصطلح (الملكة) الذى تناوله هذه الدراسة.

وبيان ذلك أن أبا الوليد فى شروحه وتلاخيصه لفكر (أرسطو) إنما كان يتبع منهجاً تحقيقياً يهدف إلى الاهتمام أساساً «بتوضيح ما كان يحاول أرسطو أن يقوله فى كتابه...»^(١)، وأنه سلك طريقة التلخيص فى عرضه لبعض مؤلفات أرسطو... وكان يتصرف فى نص أرسطو أحياناً، ليحقق هذا الهدف^(٢)، ولكن هذه التلاخيص «ليست جامدة، بل هى تفسير وتبيين لمعانى كلام المعلم الأول، ليس هذا فحسب، بل نجد فيها أيضاً انتصاراً لأرسطو ضد من عارضوا فلسفته»^(٣).

ويبرز الأستاذ العقاد ذلك المنحى فى شروح تلخيصات ابن رشد لبعض مؤلفات أرسطو، فأبو الوليد «لم يكن يعرف اليونانية، ولكنه اعتمد على المترجمات التى نقلت من الشرق إلى الأندلس»^(٤).

ولكن على الرغم من ذلك، يقرر الأستاذ العقاد، بالرجوع إلى آراء الأوربيين الدارسين لابن رشد ومترجمات أعماله فى الثقافة الأوروبية، أن ابن رشد قد عرف «متعلمى القوم بالمعلم الأول وهو لا يعرف اليونانية، ولم يكن شىء من كلام (أرسطو) قد ترجم إلى اللاتينية أو لغة من اللغات الأوروبية قبل عهد ابن رشد غير كتاب المنطق، ثم تنبه علماؤهم إلى ترجمته بعد ذبوع اسم ابن رشد، فطلب القديس (توما الأكوينى) من صديقه (وليام مويربك) Moerbeke أن ينقل جميع كتبه فنقلها، ولم يظهر بعد نقلها أن ابن رشد قد أخطأ فى شىء من لباب الفلسفة، ولم يحصوا عليه غير هفوات من الغلط ببعض الأسماء لتشابه نطقها، وسائر شروحه بعد ذلك لا غبار عليه من جهة المعنى، وقد يقع العارف باليونانية فى أخطاء أكثر من الأخطاء التى لوحظت على الفيلسوف القرطبى، ما لم تكن له فطنة كفطنة ذلك الفيلسوف»^(٥). وهذا ما يتضح فى معالجة ابن رشد لمصطلح (الملكة)، ففى تلخيص ابن رشد لكتاب (المقولات) كلام عن (الكيفية)، وأنها قد تسمى «ملكة وحالاً،

(١) تلخيص كتاب المقولات، لابن رشد - مقدمة التحقيق ٣٠ - ٣١.

(٢) تلخيص كتاب الشعر، لابن رشد - مقدمة التحقيق ص ١٧.

(٣) ابن رشد، للأستاذ عباس محمود العقاد ٢٧.

(٥) ابن رشد، للأستاذ عباس محمود العقاد ٤٩.

والملكة منها تخالف الحال فى أن الملكة تقال من هذا الجنس على ما هو أبقي وأطول زماناً، والحال على ما هو وشيك الزوال. ومثال ذلك العلوم والفضائل، فإن العلم بالشئ إذا حصل صناعة كان من الأشياء الثابتة العسيرة الزوال، وذلك ما لم يطرأ على الإنسان تغير فادح من مرض أو غير ذلك . . . فإنه إذا كان الأمر كذلك، كان للإنسان أن يسميها (ملكة).

قال (أى أرسطو): ومن البين أن اسم (الملكة) إنما يدل به فى اللسان اليونانى على الأشياء التى هى أطول زماناً فى الثبوت وأعسر حركة، فإنهم لا يقولون فيمن كان غير متمسك بالعلم تمسكاً يعتد به إن له ملكة . . . والملكات هى أيضاً بجهة من الجهات حالات، وليست الحالات ملكات، وأيضاً فإن الملكات إنما هى أولاً حالات ثم تصير بآخرة ملكات. وهذا الجنس، كما قيل، هو الهيئات الموجودة فى النفس وفى التنفس من جهة ما هو متنفس^(١). وفى تلخيص كتاب (العبارة) يأتى مصطلح (الملكة) فى أثناء التفريق بين (الاسم المحصل) و(الاسم غير المحصل)، «فأما (المحصل) فهو الاسم الدال على الملكات. مثل إنسان وفرس، وأما (غير المحصل) فهو الاسم الذى يركب من اسم الملكة وحرف (لا) فى الألسنة التى يستعمل فيها هذا النوع من الاسم - مثل قولنا: لا إنسان، ولا حيوان. وهذا الصنف من الأسماء إنما سمي اسماً (غير محصل) لأنه لا يستحق أن يسمى اسماً بإطلاق، إذ كان لا يدل على ملكة، ولا هو أيضاً قول سالب، لأن دلالة الاسم المفرد، وإن كان مركباً^(٢).

وفى «تلخيص كتاب البرهان» يشرح ابن رشد ما تشير إليه عبارة (أرسطو) التى بدأها بقوله «من أين يقع لنا العلم بمبادئ البرهان، التى هى المقدمات الأولى . . . ؟»^(٣).

يقول أبو الوليد: «ومبدأ هذا النظر أن نفحص أولاً هل هذه المعقولات الأولى التى هى لنا صور وملكات هى حاصلة لنا من أول وجودنا، لكننا كأنا ناسون لها غير ذاكرين؟ أم هى حادثة فينا بعد أن لم تكن . . . إن هذه المبادئ إنما تحصل لنا عن

(١) تلخيص كتاب المقولات، لابن رشد ١٢٢ - ١٢٣ وانظر هذا المعنى فى تلخيص العبارة ٦٠.

(٢) تلخيص كتاب العبارة ٦٠.

(٣) تلخيص كتاب البرهان لابن رشد ١٨٠.

قوة واستعداد موجود فينا، شأن تلك القوة وذلك الاستعداد أن تحصل عنه تلك المبادئ . . . وإذا كان الأمر هكذا فليست هذه الملكات من المعقولات حاصلة لنا من أول الأمر ولا نحن مستفيدون لها من ملكات هي أشرف، ولا من علوم أثبت منها. ولكن إنما تحدث لنا عن تكرار الحس مرة بعد مرة في أشخاص كثيرة . . .»^(١).

وتؤكد هذه النصوص أن المعنى الاصطلاحي (للملكة) عرفتة العربية في الترجمات التي نقلت فكر أعلام الفلسفة اليونانية، ومن أقدمها نقلها ما ورد عن (الملكة) في ترجمة إسحاق بن حنين لكتاب (الطبيعة)، وكذلك ما ورد في شروح وتلخيصات ابن رشد على مؤلفات أرسطو، كما تقدم.

٧ - أشار العلامة فخر الدين الرازي (المتوفى ٦٠٦ هـ) إلى مصطلح (الملكة) في تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب) عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام: ٧٥)، وما أورده في ذلك الصدد بيان صلة (الملكة) (باليقين) الذي تحدده الآية، وأن كثرة الأفعال سبب لحصول الملكة، فكثرة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد جارٍ مجرى تكرار الدرس الذي لا يزول عن القلب . . .»^(٢).

وكذلك ورد مصطلح (الملكة) في شرح فخر الدين الرازي لكتاب ابن سينا (عيون الحكمة)^(٣)، في أثناء شرح الرازي رأى ابن سينا في أن القوى الحاسة تأخذ في الضعف بعد «سن الوقوف» قال الرازي: «إن القوة العاقلة إلى زمان الأربعين قد تكررت عليها الإدراكات التصورية والتصديقية: وكثرة الأفعال سبب لحصول (الملكة). فلم لا يجوز أن تكون زيادة قوتها على الإدراكات إنما كانت بسبب حصول هذه (الملكة) التي ذكرناها . . .»^(٤).

(١) تلخيص كتاب البرهان لابن رشد ١٨٢.

(٢) انظر مفاتيح الغيب للفخر الرازي ١٣ / ٤٨.

(٣) عيون الحكمة لابن سينا، حقة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي، ونشره المعهد العالي الفرنسي للآثار الشرقية - القاهرة ١٩٥٤ أما شرح الرازي فقد حققه الدكتور أحمد حجازي السقا، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، في ثلاثة أجزاء.

(٤) شرح عيون الحكمة ٢ / ٢٦٣.

كذلك ورد المصطلح في شرح الرازي لقول ابن سينا (العقل بالملكة)^(١)، حين بين الرازي أحوال القوة النظرية التي للنفس الناطقة، وأنها على أربع مراتب، الثانية منها «أن تحصل لها العلوم البديهية، والعلوم المستفادة من الحواس والتجارب، والنفس متى كانت في هذه الدرجة فإنها تسمى عقلا بالملكة»^(٢).

وفي شرح الفخر الرازي (للإشارات والتنبيهات) لابن سينا يعلق الشارح على تنبيه للمصنف يلمح فيه إلى (الانفعالات والملكات)^(٣).

يقول الرازي: «... فكما تعلقت القوة الحاسة والشهوانية أو الغضبية بمتعلقها وتأثرت عن ذلك المتعلق؛ تأدت الآثار من تلك القوى إلى النفس حتى يتمكن ذلك الأثر في النفس ويصير عادة وخلقا و(ملكة) مستقرة...»^(٤).

كذلك تناول الفخر الرازي (مصطلح الملكة) في شرحه (للإشارات والتنبيهات) عند بيان ابن سينا لقوى النفس وإشاراته إلى الآية (٣٥) من سورة النور^(٥)، وكان هذا التناول على طريقة الرازي في شرح وتفسير النصوص كاشفا وناقدا، وفيما يتصل بهذا البحث يشير إلى بعض هذه القوى و«... أنه قد تصل تلك الانتقالات من غير شوق وطلب، فهذا هو (الحدس)، ثم إن هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك افترض له طرفان وواسطة، فالطرف الناقص من هذا الحدس هو (الزيت)، وأما الوسط فهو (العقل بالملكة) وهي (الزجاجة)، وأما الطرف الأعلى فهو القوة الحدسية الشريفة البالغة، وهي القوة القدسية، وهي (يكاد زينها يضيء)... (إلى أن يقول الرازي:) وإنما قدم (يعنى ابن سينا في عبارته التي يشرحها) العقل المستفاد على العقل بالفعل؛ لما كان عبارة عن كون الإنسان يقدر على استحضار العلوم النظرية متى شاء من غير اكتساب: كان ذلك من باب (الملكة)، و(الملكة) لا تحصل إلا بعد (الفعل)، فإن (ملكة الكتابة) لا تحصل إلا بعد (فعل الكتابة)، وأما (العقل المستفاد) فهو

(١) يشير الدكتور عبد الأمير الأعسم إلى ملامح مهم عند ذكر مصطلح (العقل بالملكة) عند الأمدى، حيث يلاحظ أن ابن سينا ذكر (العقل بالملكة) ولم يذكر (العقل بالقوة) وأن الغزالي وغيره تابعوه في ذلك، وراجع المصطلح الفلسفي عند العرب ٣٦٧ - ٧٢١.

(٢) شرح عيون الحكمة ١٨١/٢. (٣) كتاب شرحي الإشارات والتنبيهات ١٢٩/١.

(٤) المرجع السابق في الصفحة نفسه. (٥) المرجع السابق ١٥٣/١ - ١٥٤.

عبارة عن الفعل، ولما كان الفعل مقدما على (الملكة) لا جرم قدم (العقل المستفاد) على الفعل...»^(١).

٨ - كما ورد ذكر (الملكة) عند سيف الدين الأمدى^(٢) (المتوفى سنة ٥٦١هـ) في كتابه «المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين»^(٣)، عند شرحه لمصطلح (العقل بالملكة)^(٤)، وكذلك عند حديثه عن (الكيفية)^(٥).

٩ - وفي كتاب «المختصر في علم الحديث النبوى»، للعلامة ابن النفيس^(٦) (المتوفى ٦٨٧هـ) إشارة إلى المصطلح المدروس في كلامه عن عدالة الرواى قال: «ونعنى ها هنا بالعدالة: (ملكة) فى نفس الإنسان تجنبه الكبائر والإصرار على الصغائر، وتمنعه عن الصغائر المهزئة»^(٧) - ولو مرة واحدة...»^(٨).

١٠ - وجاء فى كتاب (الروح) للعلامة شمس الدين بن القيم^(٩) (المتوفى سنة ٧٥١هـ) إشارة إلى المصطلح فى قوله: «إن كثرة الأفعال يسبب حصول (الملكات) الراسخة، فصارت الزيادة الحاصلة بهذا الطريق جابرا للنقض الحاصل باختلال البدن»^(١٠)، وفى كتابه مدارج السالكين يجيب عن تساؤل عن إمكان وقوع الخلق كسبا، بأنه «يقع كسبياً بالتخلق حتى يصير له سجية و(ملكة)»^(١١).

١١ - واهتم العلامة القاضى ولى الدين عبد الرحمن بن خلدون^(١٢) (المتوفى

(١) المرجع السابق ١٥٤/١.

(٢) السيف الأمدى أبو الحسن على بن أبى على الحنبلى ثم الشافعى... كان من أذكى العالم، وانظر شذات الذهب ١٤٢/٥ وكشف الظنون ١٧/١.

(٣) ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب ص ٣٠٥ - ٣٨٨.

(٤) المرجع السابق ٣٦٧. (٥) المرجع السابق ٣٧٥.

(٦) شيخ الطب بالديار المصرية علاء الدين على بن أبى الحرم القرشى الشافعى، «انتهت إليه رئاسة الطب مع الذكاء المفرط والذهن الخارق... أعجوبة دهره، صنف فى الفقه وأصوله وفى العربية والجدل والبيان...»، راجع شذرات الذهب ٤٠٢/٥.

(٧) لم أجد هذه الصيغة فيما بين يدي من المعاجم.

(٨) المختصر فى علم أصول الحديث النبوى لابن النفيس ١٥٦.

(٩) هو أبو عبد الله محمد بن أبى بكر الدمشقى الحنبلى، بل المجتهد المطلق الشهير بابن القيم، شذرات الذهب ١٦٨/٦.

(١٠) الروح لابن القيم ٢٠٩. (١١) مدارج السالكين لابن القيم ٢٣٤/٢.

(١٢) راجع العدد الرابع من سلسلة أعلام العرب (عبد الرحمن بن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقرته) بقلم د. على عبد الواحد وافي، القاهرة - ١٩٦٢.

٨٠٨هـ) (بالملكة) في (مقدمته) اهتماما غير عادي، تبرزه النصوص الكثيرة التي عالج فيها (الملكة) في أثناء تناوله لظواهر (ال عمران البشري)، لأنه كان يرى أن «حقيقة التاريخ أنه خبر عن (الاجتماع الإنساني) الذي هو (عمران العالم)، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول، وما يتتجه البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك (ال عمران) بطبيعته من الأحوال»^(١).

ويتضح سبب شدة اهتمام العلامة ابن خلدون (بالملكة) حين يظهر من نصوص (المقدمة) أنه يرى أن (العلم) و(التعليم) طبيعي في (ال عمران البشري)، وذلك لتمييز الإنسان عن جميع الحيوانات «(بالفكر) الذي يهتدى به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيم لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به واتباع صلاح أخراه، فهو مفكر في ذلك كله دائما لا يفتر عن التفكير طريقة عين، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر، وعن هذا (الفكر) تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع»^(٢).

ولكن هذه العلوم والصنائع لا تستقر ولا يتمكن منها الفرد ولا يستفيد منها المجتمع إلا بوجود (الملكة)، كما يشير العلامة ابن خلدون، فالخلق «في العلم والتفطن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول (ملكة) في الإحاطة بمبادئه وقواعده... ومالم تحصل هذه (الملكة) لم يكن الخلق في ذلك الفن المتناول حاصلًا...»^(٣).

ولكن (الصنائع) التي تحتاج إلى (العلم) و(المران) تحتاج، في فهم العلامة ابن خلدون، إلى (الملكة) كذلك، حيث يقرر «أن الصناعة هي (ملكة) في أمر عملي فكري، وبكونه عمليا هو جسماني محسوس، والأحوال الجسمانية المحسوسة نقلها بالمباشرة أوعب...» و(الملكة) صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره، مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون (الملكة)، ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم، (فالملكة) الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من (الملكة) الحاصلة عن الخبر، وعلى قدر جودة التعليم و(ملكة) المتعلم يكون حذق الصناعة وحصول (ملكته)...»^(٤).

(١) مقدمة ابن خلدون ٣٨.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٤٨٠.

(٣) مقدمة ابن خلدون ٤٨٠.

(٤) مقدمة ابن خلدون ٤٤٧.

ومى الفصل الذى عقده لبيان «أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً، وخصوصاً الكتابة والحساب»^(١) يتبع القاضى ابن خلدون هذه العلاقة بالإشارة إلى أن خروج قوى النفس من القوة إلى الفعل يكون «بتجديد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فتكون ذاتاً روحانية، ويستكمل حيثئذ وجودها، لذلك وجب أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيد عقلاً مزيداً، والصنائع أبداً يحصل عنها وعن (ملكيتها) قانون علمى مستفاد من تلك (الملكة)؛ فلهذا كانت الحنكة والتجربة تفيد عقلاً، و(الملكات الصناعية) تفيد عقلاً، و(الحضارة الكاملة) تفيد عقلاً لأنها مجتمعة من صنائع (...). والكتابة من الصنائع أكثر إفادة لذلك لأنها تشتمل على العلوم والأنظار، بخلاف الصنائع، وبيانه أن فى الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية فى الخيال، ومن الكلمات اللفظية فى الخيال إلى المعانى التى فى النفس، ذلك دائماً، فيحصل لها (ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات)، وهو معنى (النظر العقلى) الذى يكسب العلوم المجهولة، فيكسب بذلك (ملكة من التعقل) تكون زيادة عقل»^(٢).

وحين درس العلامة ابن خلدون العلوم الشرعية فى (مقدمته)، بالأسلوب نفسه الذى تناول فيه علاقة العلوم والصنائع بال عمران البشرى، تبدو استعانيته بمصطلح (الملكة)، فهو يرى أن الإيمان «تصديق حكمى (...). وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس، كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضاً حصول (ملكة) الطاعة والانقياد وتفرغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود (...). والفرق بين الحال والعلم فى العقائد فرق ما بين القول والانصاف (...). ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بأن رحمة المسكين قربة إلى الله تعالى مقام آخر أعلى من الأول، وهو الانصاف بالرحمة وحصول (ملكيتها) (...). وليس الانصاف بحاصل عن مجرد العلم حتى يقع العمل ويتكرر مراراً غير منحصرة، فترسخ (الملكة) ويحصل الانصاف والتحقيق، ويגיע العلم الثانى النافع فى الآخرة، فإن العلم الأول المجرد عن الانصاف قليل الجدوى (...). المطلوب فى التكاليف كلها حصول (ملكة) راسخة فى النفس يحصل عنها علم اضطرارى للنفس، هو

(١) مقدمة ٤٧٨.

(٢) المقدمة ٤٧٩.

(التوحيد) . . . وهو بهذه المثابة ذو مراتب: أولها التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب، فستتبع الجوارح، وتندرج في طاعتها جميع التصرفات، حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني (. . .) وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة، إذ حصول (الملكة) ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طريقة عين (. . .) وبهذه (الملكة) ورسوخها يقع التفاوت في الإيمان^(١).

وفي المباحث الدقيقة التي عالج فيها القاضي ابن خلدون التعليم والعلوم وأثرهما في (العمران البشري) نجد لمصطلح (الملكة) مكانة مركزية في هذه المعالجة، فقد انتقد ابن خلدون الاتجاه إلى اختصار كتب العلوم والفنون، ويبيان ذلك أنه قد: «ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والانحاء في العلوم، يولعون بها، ويدونون منها برنامجا مختصرا في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها (. . .) وربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطولة في الفنون (. . .) فاختصروها تقريرا للحفظ، كما فعله ابن الحاجب في الفقه وأصول الفقه، وابن مالك في العربية . . . وهو فساد في التعليم، وفيه إخلال بالتحصيل، وذلك لأن فيه تخليطا على المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه وهو لم يستعد لقبولها بعد (. . .)»^(٢) ذلك (فالملكة) الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات إذا تم على سداده ولم تعقبه آفة، فهي (ملكة) قاصرة عن (الملكات) التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة؛ بكثرة ما يقع في تلك من التكرار والإحالة المفيدتين لحصول (الملكة) التامة، وإذا اقتصر على التكرار قصرت (الملكة) لقلته، كشأن هذه الموضوعات المختصرة (. . .)»^(٣).

وبالمنهج نفسه الذي يبرز أثر العلوم والمعارف والصنائع في الاجتماع البشري أو العمران، يتطرق القاضي ابن خلدون إلى قضايا (علوم اللسان) بفكره التنظيري مركزا مادة البحث في العربية ولهجاتها وما طرأ عليها من قوانين التطور، وما رسخ منها من الثوابت المتمثلة في (لغة العلم والأدب) في البلاد الناطقة بالعربية على مر العصور^(٣). وليس ها هنا موضع تفصيل ذلك، ولكن تناول ابن خلدون لمصطلح

(١) مقدمة ابن خلدون ٥١٥.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٦٢٤.

(٣) يراجع في ذلك على وجه الأجمال الفصل الخاص (بعلم النحر) في المقدمة ٦٣٩ وفصل في أن اللغة ملكة صناعية ٦٤٨.

(الملكة) في هذه الفصول التي تحدث فيها عن (علوم اللسان العربي) يتضح فيه أنه ينطلق في تناوله هذا من فهم تنظيري لعلاقة (الملكة) باللغة، ومن ثم أثر ذلك في العربية وعلومها على مدارج التاريخ التي مر بها (العمران البشري)، في الحضارة العربية كنموذج للدراسة، حيث نهض بهذا (العمران) ذلك (الحيوان الناطق) أو (الإنسان المفكر) الذي «لا يفتر عن الفكر طرفة عين»^(١)، على حد تعبير ابن خلدون. وإذا كان (صاحب المقدمة) قد اهتم في بداية هذه الفصول عن (علوم اللسان) بتعريف (اللغة) إلا أنه تعريف ليس تقليدياً، ولكنه نابع من منهجه في مقدمته، ولكن اللافت للنظر في هذه الدراسة أنه جعل (الملكة) جزءاً من هذا (التعريف) حيث يقول: «اعلم أن اللغة في المعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لسانی، فلا بد أن تكون (ملكة) متقرة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهو في كل لغة بحسب اصطلاحهم»^(٢).

وإذا كانت عبارة ابن خلدون السالفة تشير إلى إدراكه الواضح للفرق بين (اللغة) كظاهرة بشرية، و(اللغة المعينة) مثل العربية أو الإنجليزية وغير ذلك، فإن المهم هنا أنه ربط (الملكة) بالمستوى المستقر، وهو امتلاك المتكلم الأصلية للغة معينة هي لغته الأم.

وهذا يستدعي النظر في تطور الفكر اللغوي عبر العصور (لظاهرة اللغة) و(الملكة اللغوية) عند المفكرين الذين تناولوا ذلك سعياً إلى فهم أعمق (اللغة)، وليس من منهج هذه الدراسة أو هدفها أن تكون تتبعاً لآثار التأثير والتأثر، ولكنها - تأكيداً - محاولة لفهم تطور حركة الفكر اللغوي في تناول الظاهرة اللغوية المدروسة.

ومهما يكن من أمر، فإن القاضي ابن خلدون، بعد التعريف المتقدم، يستمر بالمنهج نفسه في تبيان نظره في التاريخ اللغوي للعربية كما يفهمه هو، يقول: «وكانت (الملكة) الحاصلة للعرب من ذلك أحسن (الملكات) وأوضحها إبانة عن المقاصد (...) إنما هي (ملكة) في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول، كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا، فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجار لطلب الملك، الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، تغيرت تلك (الملكة) بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمستعربين، والسمع (أبو الملكات اللسانية)، ففسدت بما ألقى

(١) مقدمة ابن خلدون ٤٧٩.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٦٣٩.

إليها عما يغايرها؛ لجنوحها إليه باعتياد السمع، وخشى أهل العلوم منهم أن تفسد تلك (الملكة) رأساً، ويطول العهد بها فينغلق القرآن والحديث على الفهوم، فاستنبطوا من مجارى كلامهم قوانين لتلك (الملكة) مطردة شبه الكليات (...) إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدى أيام الرشيد أحوج ما كان الناس إليها؛ لذهاب تلك (الملكة) من العرب، فهذب الصناعة وكمل أبوابها، وأخذها عنه سيويه، فكمل تفارعيها وأكثر من أدلتها وشواهدا (...)^(١).

وفى موضع آخر يقرر القاضى ابن خلدون «أن اللغات كلها (ملكات) شبيهة بالصناعة، إذ هي (ملكات) فى اللسان للعبارة عن المعانى، وجودتها وقصورها بحسب تمام (الملكة) أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب، فإذا حصلت (الملكة التامة) فى تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعانى المقصودة، ومراعاة (التأليف) الذى يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حيثئذ الغاية من إفادة مقصودة للسامع، وهذا هو معنى البلاغة»^(٢).

وفى هذا السياق يفسر ابن خلدون عدة ظواهر لغوية مستخدما (الملكة اللغوية) وسيلة أساسية فى التفسير.

فمن ذلك تفسيره لانتقال اللغة من جيل إلى جيل، يقول: «الملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، لأن الفعل يقع أولاً، ويعود منه للذات صفة، ثم تتكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون (ملكة)، أى صفة راسخة، فالتكلم من العرب حين كانت (ملكة اللغة العربية) موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم فى مخاطباتهم، وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، ثم يسمع الصبى استعمال المفردات فى معانيها أولاً، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد فى كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر، إلى أن يصير ذلك (ملكة) وصفة راسخة، ويكون كأحدهم، هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل، وتعلمها العجم والأطفال، وهذا ما تعنيه العامة من أن اللغة للعرب بالطبع، أى (بالمملكة الأولى) التى أخذت عنهم ولم يأخذوها عن غيرهم»^(٣).

(٢) مقدمة ابن خلدون ٦٤٨.

(١) مقدمة ابن خلدون ٦٤٠.

(٣) مقدمة ابن خلدون ٦٤٩.

ثم يفسر ظاهرة أخرى وهى (اللحن) أو (فساد اللسان العربى)، على حد تعبيره، يقول: «ثم إنه لما فسدت هذه (الملكة) لمضر^(١)، بمخالطتهم الأعاجم، وسبب فسادها أن الناشئ من الجيل صار يسمع فى العبارة عن المقاصد كصفات أخرى غير الكيفيات التى كانت للعرب، فيعبر بها عن مقصوده، لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كصفات العرب أيضاً، فاختلط عليه الأمر، وأخذ من هذه وهذه، فاستحدث (ملكة) وكانت ناقصة عن الأولى، وهذا معنى (فساد اللسان العربى)، ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللغات وأصححها؛ لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم، ثم من اكتشفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبنى كنانة وغطفان وبنى أسد وبنى تميم^(٢)، وأما من بعد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس والروم والحبشة فلم تكن لغتهم (تامة الملكة) بمخالطة الأعاجم، وعلى نسبة بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم فى الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية^(٣)».

وفى إطار اهتمام ابن خلدون بمصطلح (الملكة) وعلاقته باللغة يعالج مبحثاً يتعلق بتطور اللغة (أو تغيرها)^(٤) عمومًا وتطور العربية خصوصًا، يقول: «وإنما وقعت العناية بلسان مضر^(٥) لما فسد بمخالطتهم الأعاجم، حين استولوا على ممالك العراق

(١) ويؤكد ذلك قول ابن خلدون فى مقدمته ٦٥٣ «ولغة أهل الجيل كلهم مغايرة للغة مضر التى نزل بها القرآن». وهذا المصطلح (لغة مضر) يلتقى مع مصطلح (اللغة العربية المشتركة)، وانظر اللغة بين القومية والعالمية د. إبراهيم أنيس ص ٢٧٥ وفصول فى فقه العربية د. رمضان عبد التواب ص ٨٧. وقد استخدمه ابن خلدون هنا ليشير إلى القبائل المذكورة إلى قوله (وبنى تميم)، وقريش منهم، وانظر المعارف لابن قتيبة ٦٤ وما بعدها، وجمهرة أنساب العرب لابن حزم ١٠ وما بعدها.

(٢) ربيعة أخو مضر بن عدنان، وقد تفرع عن ربيعة قبائل كثيرة مشهورة، انظر مثلاً المعارف ٩٢. أما لخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة، فينسبون إلى عرب اليمن القحطانيين، أو إلى اليمن بالهجرة. وانظر المعارف ٦٣ و٦٤ و١٠١ وجمهرة أنساب العرب ٣٣١.

(٣) المقدمة ٦٤٩ وهذا النص يحتاج إلى دراسة وتحقيق بالمقارنة بما ورد فى (الحروف) لأبى نصر الفارابى ١٤٧ والاقتراح للسيوطى ٩١ = الإصباح شرح الاقتراح تأليف الدكتور محمود فجال - دار القلم دمشق ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ م، ولهذا موضع آخر غير هذا البحث.

(٤) استخدم العلامة ابن خلدون لفظة (التغاير) للدلالة على المعنى المقصود من (التطور اللغوى) بما يعنيه هذا المصطلح فى (علم اللغة الحديث)، حيث قال عما طرأ على لغة التخاطب على عهده: «أنها لغة قائمة بنفسها فهو ظاهر يشهد له ما فيها من (التغاير) الذى يعد عند صناعة أهل النحو لحناً...»، وانظر مقدمة ابن خلدون ٦٥٣.

(٥) راجع الهامش (١).

والشام ومصر والمغرب، وصارت (ملكته) على غير الصورة التي كانت أولاً، فانقلب لغة أخرى، وكان القرآن متزلاً به، والحديث النبوي منقولاً بلغته، وهما أصلاً الدين والملة، فخشي تناسيهما وانغلاق الأفهام عنهما بفقدان اللسان الذي تنزلاً به، فاحتيج إلى تدوين أحكامه ووضع مقاييسه واستنباط قوانينه، وصار علماً ذا فصول وأبواب ومقدمات ومسائل سماه أهله (بعلم النحو وصناعة العربية)، فأصبح فناً محفوظاً وعلماً مكتوباً، سلماً إلى فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأفيا، ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد^(١)، واستقرينا أحكامه أن نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه، فتكون لها قوانين تخصصها، ولعلها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر، فليست اللغات و(ملكاتها) مجاناً (....) و(لغة حمير) لغة أخرى مغايرة (لغة مضر) في الكثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها، كما هي (لغة العرب لعهدنا) مع (لغة مضر)، إلا أن العناية (بلسان مضر) من أجل الشريعة، كما قلناه، حمل على ذلك الاستنباط والاستقراء وليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه (....) (٢).

والعلامة ابن خلدون ها هنا يسلك منهجاً لغوياً ينظر فيه إلى العربية في كل مراحل حياتها، ويشير إلى ضرورة دراسة هذه المراحل في كل عصر لاستنباط التغيرات التي طرأت عليها، ويشير إلى ضرورة دراسة هذه المراحل دون الخشية على العربية التي دون بها القرآن والحديث، لأنها أصبحت علماً ثابتاً محفوظاً، وحاجة الناطقين بالعربية لن تنقطع أو تتوقف تجاه فهم القرآن والحديث الشريف في كل عصر، ومن هنا فإن هناك ثوابت في العربية، في كل مراحل حياتها ومع كل أنواع التغيرات التي تدخل عليها، هذه الثوابت تتقل مثل (الجينات الوراثية)^(٣)، ولا يقضى عليها التوالد والتغير، بناء على هذه الحاجة إلى فهم القرآن والسنة،

(١) السياق أن المراد هنا العربية التي يتكلمها أبناء جيله .

(٢) مقدمة ابن خلدون ٦٥١ وقد عالج الدكتور محمد هيد، بأفق لغوي واسع عدداً من المشاكل الشائكة في دراسة العربية عند تناوله لقول ابن خلدون في هذه الفقرة (وليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك . . .) وانظر الملكة اللسانية عند ابن خلدون ١٤٨ وما بعدها .

(٣) يستخدم الدكتور يحيى الرخاوي عبارة (المخزون الجيني للعتاد اللغوي بالعربية) للإشارة إلى هذه القضية، في كتابه (مراجعات في لغات المعرفة) ص ٥٥ .

والارتباط الشعورى أو غير الشعورى بهما، بالإضافة إلى العديد من الثوابت (أو الجينات اللغوية) الأخرى، إن صح التعبير، حيث تتناقلها العربية فى مراحل حياتها التى سجلت أو لم تسجل، وربما يرجع فهم ذلك بصورة أساسية إلى ما أشار إليه (تشومسكى) فى شرحه للعلاقة بين (الملكة اللغوية) والقدرات العقلية أو الملكات الأخرى، فهو يقرر أن الأدلة تتعدد على «وجاهة الافتراض بأن ما يحدث فى النمو العقلى يشبه ما يحدث فى النمو العضوى (...)» الأمر نفسه يصح فى الأحكام الخلقية ... ونحن لا نعرف الأسس التى تقوم عليها هذه الأحكام، لكنه لا يمكن الشك أبداً فى أنها تضرب بجذورها فى الطبيعة الإنسانية الأساسية^(١). ثم قال تشومسكى بعد ذلك: «ويبدو الدليل قويا، بل هو مقنع، على أن المظاهر الأساسية لحياتنا العقلية والاجتماعية، ومن بينها اللغة، محددة جزءاً من إعدادنا الأحيائى، فهى لا تكتسب بالتعلم (...)»^(٢) وهذا مبحث يحتاج إلى أدلة وتفصيل ليس موضعها هنا.

ولكن المقصود أن كلام ابن خلدون السابق اجتهاد بناء وتجديد شجاع فى مناهج دراسة العربية ليته أخذ مكانه فى عصره أو بعد عصره^(٣)، وهو مع ذلك فهم واع لطبيعته اللغة عموماً وحياة العربية وما تحتاجه من تجديد فى مناهج بحثها على وجه الخصوص.

ولكى يزيل العلامة ابن خلدون الفهم الضيق لكلامه المتقدم عن دراسة مراحل حياة العربية أشار بعده مباشرة إلى أن تحصيل، (ملكة اللسان المضرى) الذى نزل به القرآن الكريم يكون باتباع المنهج الذى حدده لتحصيل هذه (الملكة) التى تلتقى مع جميع (اللغات) فى هذا المنهج الذى وضعه لتحصيلها، يقول: «اعلم أن (ملكة اللسان المضرى) لهذا العهد قد ذهبت وفسدت، ولغة أهل الجيل كلهم مغايرة (للغة مضر) التى نزل بها القرآن الكريم (...)» إلا أن اللغات لما كانت (ملكات)، كما مر، كان تعلمها ممكناً، شأن سائر (الملكات)، ووجه التعليم لمن يروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجارى على أساليبهم، من القرآن والحديث وكلام

(١) اللغة ومشكلات المعرفة ١٣١ - ١٣٢. (٢) اللغة ومشكلات المعرفة ١٣٩.

(٣) ذهب الدكتور محمد عياد إلى فهم موافق لما أشرت إليه هنا، بل يقرر أن هذا رأى «لم يستطع أحد أن يقول به قبله أو بعده، إذ رضى الناس بنموذج اللغة المضرية القديمة (...)» ويقف النحاة المحافظون سدنة على أحكامه ومقاييسه وقوانينه»، وانظر الملكة اللسانية فى نظر ابن خلدون ١١٠.

السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولدين أيضا في سائر فنونهم، حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمتشور منزلة من نشأ بينهم (...)»^(١).

وعن طريق (الملكة) يفسر القاضي ابن خلدون الفرق بين (تحصيل ملكة اللغة) و(العلم بصناعة العربية) فيعقد لذلك فصلاً ينص في عنوانه على أن «ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية» ثم يقول: «والسبب في ذلك أن (صناعة العربية) إنما هي معرفة قوانين هذه (الملكة) ومقاييسها خاصة، فهو علم بكيفية، لا نفس كيفية، فليست نفس (الملكة)، وإنما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علماً ولا يحكمها عملاً (...)»^(٢).

وقد كان مدخل العلامة ابن خلدون في فهمه لعلاقة (البلاغة) بالدرس اللغوي معتمداً على توظيف مصطلح (الملكة اللغوية) كما عالجها في نصوصه المتقدمة، ففي الفصل الذي جعل عنوانه «في تفسير (الذوق) في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه، وبيان أنه لا يحصل غالباً للمستعربين من العجم»، يقول: «اعلم أن لفظة (الذوق) يتداولها المعتنون بفنون البيان، ومعناها: حصول (ملكة البلاغة) للسان (...)» فالتكلم بلسان العرب والبلغ فيه يتحرى الهيئة المفيدة لذلك على أساليب العرب وأنحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده، فإذا اتصلت مقاماته بمخالطة كلام العرب حصلت له (الملكة) في نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب حتى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيباً غير جار على ذلك المنحى مجه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، وبغير فكر، إلا بما استفاد من حصول هذه (الملكة)، فإن (الملكات) إذا استقرت ورسخت في محالها ظهرت كأنها طبيعية وجبلة لذلك المحل (...) واستعير لهذه (الملكة) عندما ترسخ وتستقر اسم (الذوق) الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان، وإنما هو موضوع لإدراك الطعوم، ولكن لما كان محل هذه (الملكة) في اللسان من حيث النطق بالكلام، كما هو محل لإدراك الطعوم، استعير لها اسمه، فهو وجداني للسان، كما أن الطعوم محسوسة له، ففيل له (ذوق) (...)»^(٣).

(٢) مقدمة ابن خلدون ٦٥٤.

(١) مقدمة ابن خلدون ٦٥٤.

(٣) مقدمة ابن خلدون ٦٥٨.

وفى هذا السياق يقرر القاضى ابن خلدون (أميرين) حتى تستقيم له علاقة (الملكة اللغوية) (بالبلاغة) كما شرحها فى مصطلح (الذوق). أما (الأمر الأول) فهو أنه لا تحصل غالباً (ملكة الذوق) للذين تربت (ملكتهم اللغوية) على غير العربية، وإن اضطروا إلى التعامل مع العرب ولغتهم ببعض ألفاظ المعاملات، و(الأمر الثانى) أن هذا لا ينطبق على الذين يتمون من حيث الأصل والنسب إلى غير العرب ولكنهم تربت (ملكتهم اللغوية) على العربية.

وبالنسبة للأمر الأول يقرر العلامة ابن خلدون أن الأعاجم الداخلين فى اللسان العربى، الطارئین عليه، المضطرين إلى النطق به لمخالطة أهله، كالفرس والروم والترك بالمشرق، وكالبربر بالمغرب، فإنه لا يحصل لهم هذا (الذوق) لقصور حفظهم فى هذه (الملكة) التى قررنا أمرها، لأن قصاراهم بعد طائفة من العمر، وسبق (ملكة أخرى) إلى اللسان، وهى لغاتهم، أن يعتنوا بما يتداوله أهل مصر بينهم فى المحاوراة من مفرد ومركب لما يضطرون إليه من ذلك (...)»^(١).

وأما (الأمر الثانى) وهو استثناء القاضى ابن خلدون للذين تربوا من غير العرب على العربية فكانت (ملكتهم اللغوية) هى العربية، فيقول فيه: «فإن عرض لك ما تسمعه من أن سيبويه والفارسي والزمخشري، وأمثالهم من فرسان الكلام، كانوا أعجاءاً مع حصول (هذه الملكة) لهم، فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجماء فى نسبهم فقط، وأما المربى والنشأة فكانت بين أهل (هذه الملكة) من العرب، ومن تعلمها منهم، فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا وراءها، وكأنهم فى أول نشأتهم من العرب الذين نشأوا فى أجيالهم حتى أدركوا كنه اللغة، وصاروا من أهلها، فهم وإن كانوا عجماء فى النسب فليسوا بأعجاء فى اللغة والكلام، لأنهم أدركوا الملة فى عنفوانها، واللغة فى شبابها، ولم تذهب آثار (الملكة)، ولا من الأمصار، ثم عكفوا على الممارسة والمدارسة لكلام العرب حتى استولوا على غايته (...)»^(٢).

على أن العلامة ابن خلدون يدرس (ملكة اللغة) عند (العجم) المعاصرين له ليخلص إلى تنظير للظاهرة، حيث يقول: «واليوم الواحد من العجم إذا خالط أهل اللسان العربى بالأمصار فأول ما يجد تلك (الملكة) المقصودة من اللسان العربى

(١) مقدمة ابن خلدون ٦٥٨.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٦٥٩.

لذلك العهد عن الأعجام ومخالطتهم، إلا في القليل، فكان أمر (هذه الملكة) في ذلك العهد أقوم، وكان فحول الشعراء والكتاب أوفر، لتوفر العرب وأبنائهم بالمشرق (...). وبقي أمر (هذه الملكة) مستحكمًا في المشرق في الدولتين، وربما كانت فيهم أبلغ ممن سواهم ممن كان في الجاهلية (...). حتى تلاشى أمر العرب ودرست لغتهم، وفسد كلامهم، وانقضى أمر دولتهم، وصار الأمر للأعاجم، والملك في أيديهم، والتغلب لهم، وذلك في دولة الديلم والسلجوقية، وخالطوا أهل الأمصار والحواضر حتى بعدوا عن (اللسان العربي وملكته)، وصار متعلمها منهم مقصرًا عن تحصيلها، وعلى ذلك نجد لسانهم لهذا العهد (...).^(١)

والقاضي ابن خلدون حريص على أن يعمم أمر الملكة، فيما يتصل بتقدم ملكة على أخرى، بحيث لا يقتصر الأمر على (ملكة اللغة) وحدها، فهو يقرر أن (ملكة اللسان) إذا سبقت إلى محل «قصرت بالمحل عن تمام (الملكة اللاحقة)؛ لأن تمام (الملكات) وحصولها للطبائع التي على الفطرة الأولى أسهل وأيسر، وإذا تقدمتها (ملكة أخرى) كانت منازعة لها في المادة القابلة وعائقة عن سرعة القبول، ف وقعت المنافاة وتعذر التمام في (الملكة)، وهذا موجود في (الملكات الصناعية) كلها على الإطلاق»^(٢).



هذا، وقد وردت، فيما بعد العلامة ابن خلدون، في فكر العربية إشارات لمصطلح (الملكة)، ولم أجد في نصوصها ما يضيف فكرًا جديدًا إلى ما تقدم.

ومن أمثلة ذلك ما ورد في المصنفات التالية:

(أ) التعريفات، للشریف علی بن محمد الجرجانی (المتوفى ٨١٦هـ) قال: «الملكة هي صفة راسخة في النفس»^(٣).

(ب) التوقيف على مهمات التعاريف، للشيخ عبد الرؤوف بن علي المناوي (المتوفى ١٠٣١هـ)، اعتمد على عبارة الشريف الجرجاني المتقدمة في «التعريفات»^(٤).

(١) مقدمة ابن خلدون ٦٦١.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٦٦٤.

(٣) التعريفات ٢٠٥.

(٤) التوقيف على مهمات التعاريف ٣١٤ وانظر التعريفات ٢٠٥.

(ج) الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوى (المتوفى ١٠٩٤ هـ) قال: «الملكة تطلق على مقابلة العدم وعلى مقابلة الحال»^(١).

(د) حجة الله البالغة، لولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوى (المتوفى سنة ١١٧٦ هـ)، أورد المصطلح فى مواضع متعددة، منها قوله: «إن من الإنسان اليقظان بالطبع، يتفطن بالأمر الجامع بين الكثرات، ويمسك قلبه بالعلة دون المعلولات والملكة دون الأفاعيل»^(٢)، وقوله «ملكة مدافعة داعية الجزع تسمى صبراً (...)»، وملكة مدافعة داعية مخالفة الحدود الشرعية تسمى تقوى...»^(٣).

(هـ) أبجد العلوم للقنوجى، صديق بن حسن (المتوفى ١٣٠٧ هـ) وقد ورد مصطلح (الملكة) عنده فى مواضع كثيرة، هى فى معظمها نقول عن (مقدمة ابن خلدون) وقد صرح القنوجى بنقله عن (المقدمة) وغيرها، وبين محقق الكتاب فى الهوامش المواضع التى نقلها من (المقدمة) بالصفحات. ومن ذلك: مما جاء فى الجزء الأول: «اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة هى ملكات فى اللسان للعبارة عن المعانى، وجودتها وقصورها بسبب تمام الملكة أو نقصانها»^(٤).



فى نهاية هذه المحاولة التى تناولت مرحلتين شغلت كل منهما فصلاً من هذا الباب، لستبع (مفهوم الملكة اللغوية) فى العربية إلى بدايات القرن الرابع عشر الهجرى، ينبغى الإشارة إلى بعض الملامح التى تكمل - فيما أرى - فهم هذا السياق، ومن ذلك ما يلى:

(١) تجدر الإشارة إلى أن المجد الفيروزبادى على الرغم من عدم إيراد المصطلح (الملكة) بالمفهوم الاصطلاحي، الذى مر بيانه فى الفصل الثانى من هذا الباب، فى (القاموس)، على الرغم من ذلك فقد ورد فى كتابه (بصائر ذوى التمييز) ما

(١) الكليات ٨٥٦. (٢) حجة الله البالغة ١/٣٣.

(٣) المرجع نفسه ١٠٢/٢ ويراجع كذلك ١١٦/١، ١١٧، ٩١/٢، ١٠٠.

(٤) أبجد العلوم ١/٢٦٥ وانظر عبارة ابن خلدون فى المقدمة ٦٤٨، وانظر كذلك أبجد العلوم ١/٢٦٩ و ٢٧٣ و ٢٧٤ وغير ذلك ومقابلة المحقق للنقول بعبارة مقدمة ابن خلدون فى هوامش الصفحات.

يدل على معرفته بهذا المصطلح وما طرأ عليه من تغيير، والدليل على ذلك قوله «من له في العلم (ملكة) تامة ودربة كافية...»^(١). وقد تقدمت الإشارة في نهاية المرحلة الأولى (عند اللغويين والمعجمين العرب) إلى أن هذه المعاجم بدءاً من (الصحاح) وانتهاء بالقاموس وشرحه (التاج) لم ترصد، فيما وصل إلى علم الباحث، فكراً جديداً أو إضافة ذات شأن إلى ما قدمته المعاجم التراثية المتقدمة زمنياً على الصحاح، وذلك فيما يتصل بمصطلح (الملكة) وارتباطها بمفهوم (التملك).

(٢) أخذ مصطلح (الملكة) في مرحلة الترجمة والنقل من اليونانية والسريانية إلى العربية وجهة جديدة، استفادة مما وجد في التراث اللغوي والمعجمي السائد، من إعطاء كلمة (الملكة) معنى (التملك) كما تقدم، ثم اختيار الترجمة والنقل مصطلح (الملكة) للتعبير عن مضمون ما ورد في عبارة أرسطو؛ لقرب المعنى في العربية منه، فأضيف إلى (التملك) ما استفيد من عبارة أرسطو وغيره مما شاع من ذلك متصلاً باللفظة المنقولة، وقد حاول الباحث الوصول إلى نصوص يرد فيها مصطلح (الملكة) متقدمة عما ورد عن ترجمة إسحاق بن حنين، فتبين الآتي:

(٣) أن رسالة الحدود لجابر بن حيان (المتوفى ٢٠٠هـ) التي حققها ودرسها الدكتور عبد الأمير الأعسم في كتابه (المصطلح الفلسفي عند العرب)^(٢)، وقد نشرها من قبل بول كراوس في مختار رسائل جابر ابن حيان^(٣)، أن هذه الرسالة لم يرد فيها مصطلح (الملكة) ولكن ورد ذكر العقل والطبيعة^(٤).

وبالرجوع إلى (مختار رسائل جابر بن حيان) لم يصل الباحث إلى ذكر لمصطلح (الملكة) وبخاصة في رسالته التي عنوانها (كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل) وهي الرسالة الأولى في (المختار)^(٥).

(١) بصائر ذوى التمييز ١ / ٥٠.

(٢) راجع المصطلح الفلسفي عند العرب ١٤ و ١٦٣، وقد صنع المحقق ثبناً بالحدود الفلسفية في رسالة جابر ص ٣٩١، بالإضافة إلى فهرس الألفاظ الفلسفية الواردة في النصوص ص ٤٧١.

(٣) مختار رسائل جابر بن حيان - نشر بول كراوس - الطبعة الثانية - مكتبة الخالجي ١٤١٥هـ.

(٤) مختار رسائل جابر بن حيان المصطلح الفلسفي عند العرب ١٧٧.

(٥) مختار رسائل جابر بن حيان.

أما أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (المتوفى حوالى ٢٦٠هـ) فله رسالة فى (الحدود) نشرها الدكتور عبد الأمير ودرسها وفهرس مصطلحاتها كذلك فى كتابه السالف الذكر^(١)، وقد نشرها قبل ذلك الأستاذ محمد عبد الهادى أبو ريده فى (رسائل الكندي الفلسفية)، ولم أصل إلى ذكر (الملكمة) فى هذه الرسالة، وإن ذكر مصطلح (العقل) فيها.

وبالرجوع إلى (رسائل الكندي الفلسفية)^(٢)، وبخاصة رسالته فى (القول فى النفس المختصر عن كتاب أرسطو وفلاطن، وسائر الفلاسفة) ورسالته (فى العقل)،^(٣) لم أصل إلى ذكر لمصطلح (الملكمة)، وإن كان قد ورد مصطلح (العقل بالقوة) و(العقل بالفعل)^(٤). ثم استمر نمو المصطلح وتأثره فى الفكر العربى خارج المعاجم المعتمدة حتى التاج للزبيدي، وإن ظهر اللفظ بمعناه الاصطلاحي فى بعض مؤلفات المصطلحات مثل التعريفات للجرجانى والكلبيات، كما تقدم.

أما مرحلة الترجمة والنقل من اليونانية والسريانية، فقد توصل البحث إلى أن إسحاق بن حنين المتوفى (٢٩٨هـ) قد استخدم مصطلح (الملكمة) فى نقل عبارة أرسطو حين ترجم إلى العربية كتابه (الطبيعة)، كما هو مبين فى موضعه فى الفصل الثانى من هذا الباب.

(١) المصطلح الفلسفى عند العرب ١٨٩.

(٢) حققها وأخرجها محمد عبد الهادى أبو ريده الأستاذ المساعد بكلية فؤاد الأول - دار الفكر العربى، القاهرة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية ٢٧٢/١ - ٣٥٦.

(٤) المصدر نفسه ٣٥٦/١ و٣٥٨.

الباب الثانى

التنظير المعرفى واللغوى للملكة

الفصل الأول

الملكة اللغوية والتنظير المعرفي في الفكر اللغوي العربي

مصطلح (التنظير المعرفي) في هذه الدراسة مستمد من مباحث (نظرية المعرفة)، وهي «قديمة قدم التفلسف، وإن لم تقرر لها أبحاث مستقلة إلا منذ عهد الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك» إذ كان أول من وضع هذا البحث في صورة العلم المستقل، وذلك في كتابه (مبحث في العقل البشري) الذي نشر سنة ١٦٩٠^(١).

ومن هنا يصح القول بأن الفكر العربي قد تناول مباحث نظرية المعرفة ومصادرها مثل : العقل، والنقل، والنفس، والوحي وكلامهم عن العلم والنظر والمعارف، وغير ذلك مما جاء في مؤلفات أصول الدين، وأصول الفقه، والفقه والمنطق والفلسفة وغير ذلك، مما يقدم رؤية متكاملة في هذا الباب^(٢). على أن المفكرين الذين تتبعوا مصطلح الملكة في هذا السياق كان معظمهم من المشتغلين بالفلسفة أو على دراية واسعة بها.

ومهما يكن من أمر، فإن التسبغ لما يتبدى من تاريخ نمو مصطلح (الملكة اللغوية) في الفكر العربي يشير إلى اتجاهين متداخلين في دراسة (الملكة) وعلاقتها (بالظاهرة اللغوية)، ومع ذلك يمكن تحديد سمات خاصة بكل من الاتجاهين على حدة، على نحو يفيد في سير هذه الدراسة كالتالي :

الاتجاه الأول - وهو موضوع هذا الفصل - يتناول موقع (الملكة) في (التنظير المعرفي) بالرجوع إلى الظاهرة اللغوية وعلاقتها بالفكر، انطلاقاً من الفكر الفلسفي العربي في غالب الأحيان.

(١) المعرفة د. محمد فتحى الشنيطى، دار الثقافة القاهرة ١٩٨١، ص ٥٣.

(٢) يراجع أمثلة لمن ألفوا في هذه المجالات في المرجع السابق ٨٦ - ٩٠، وانظر مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، د. عبد الرحمن الزيدى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ٤١٢-١٩٩٢ ص ٥٧.

الانجاء الثانى - وهو موضوع الفصل الثانى من هذا الباب - يهتم بدور (الملكة) فى (التنظير اللغوى) سعياً إلى فهم ظاهرة (الكلام البشرى) من خلال درس اللغة.

* * *

١ - وفيما يتصل بالتنظير المعرفى تبرز أفكار جابر بن حيان رائداً فى هذا المجال :

كان جابر بن حيان (المتوفى فى حدود سنة ٢٠٠ هـ) صاحب فهم للغة يدعو إلى التأمل والدراسة، وقد جذب هذا الفهم بعض المفكرين المعاصرين لدراسته، وسيرد هذا فى موضعه من هذا البحث، ولكن جابراً، ربط بين (اللغة والطبيعة) بصلة فكرية محددة، وأدخل فى ذلك العلاقة بين (القوة) و(الفعل)، فهو يرى أن «الزمان جوهر واحد (...) والمتزمن بالزمان هو المتجزى، لا الزمان (...) والمتزمن ينقسم إلى ثلاثة أقسام : ماضى ذاهب قد قطعه وجازه بدوران الشمس والتعريف الذى نصب عليه، ودائم واقف فى الوقت الذى هو فيه، وآت مستقبل متوقع وروده (...) فالشئ الذى (بالقوة) هو الذى يمكن أن يكون وجوده فى الزمان الآتى المستقبل، كقيام القاعد، وقعود القائم، والشئ الذى (بالفعل) هو الموجود فى الزمان الحاضر من سائر الأفعال الكائنة، كعقود القاعدة وقيام القائم (...) وذلك أن الشئ الذى بالقوة : ما هو فيه هو الذى يمكن أن يتأتى منه، والشئ الذى بالفعل : الظاهر الكائن مما فى القوة (...) وإذا حصلت ذلك فإنه قد أوجب هذا الكلام أن سبب كون الفعل وجود ما فى القوة، (فالقوة) إذا مادة (الفعل)، فالقوة (طبيعة الفعل) لا غير، و (الفعل منفعل الطبيعة) التى هى (القوة) (...) إن التدبير على القصد المستقيم هو الذى يخرج ما فى قوى الأشياء مما هو لها بالقوة إلى الفعل، فيما يخرج هو بطبعه، وفيما لا يخرج حتى يخرج، لأن فى قوى الأشياء ما يخرج بغير تدبير مدبر، لكن الطبيعة علة خروج الطلع وخروج الرياحين البرية التى لا تعالج بالسقى واللقاح وأمثال ذلك، فتخرج من القوة إلى الفعل بأنفسها، وفى زمانها، وأما غير ذلك مما علته إخراج التدبير (...) واحتل به^(١)، وفيه ظهرت الأشياء بالتدبير من القوة إلى الفعل (...) والأشياء كلها تنقسم قسمين : إما نطق وإما معنى، والكلام الذى لا معنى تحته فلا فائدة فيه (...) والحروف ثمانية

(١) كذا العبارة فى مختار بول كراوس من رسائل جابر وانظر ص ٧ = (مختار رسائل جابر بن حيان).

وعشرون حرفاً، ليس في (قوة العرية) استخراج أكثر منها إلى (الفعل) بل في (القوة) استخراج مكان الحروف المشبهة بحروف غير مشبهة لتكون بدلاً منها لأجل التصحيف (...). ولو جعل مكان كل واحد من تلك الأشياء مثال غير المثال المشابه لآمن الناس من تصحيف الكلام والغلط، فهذا مما قصر فيه ناظمه، وهو ممكن في؟ الطبيعة والقوة معاً، ولعل خلقاً من الناس يقدر أن ذلك ممتنع أن يكون (...).

ومبنى الكلام المنطوق به كله على ثلاثة أوضاع : ثلاثي، كقولك (جمل)، ورباعي، كقولك (جعفر)، وخماس، كقولك (جحمرش) (...).

أما الثلاثي فإنه ينقسم من قبل (طبعه) اثني عشر قسمًا (...). وأما الرباعي فإنه ينقسم على خمسة أنواع (...). فأما الخماسي فإنه ينقسم إلى أربعة أقسام، ومعنى أربعة أقسام وغيرها : إنما هو من قبل الضرورة و (الطبع) القائد إلى (الاصطلاح)، أو قاد إليه، فاعلمه، وهو خروج بعض مافي (القوة)، أعني ما يوجد (بالطبع)، لأن ليس كل ما في القوة يدركه (الطباع) ^(١) الجزئي ولا يهتدى إليه (...). لأن أصل ذلك كله خارج من (القوة) إلى (الفعل) (...). إذ كان أصل الحروف وبنائها لاستخراج الطبائع منها (...)» ^(٢).

ويبدو من هذه القول من (مختار رسائل جابر بن حيان) أن جابراً يجعل اللغة كوناً منطوقاً يوازي الكون بأجزائه المنظورة وغير المنظورة، ويشرح هذا دراسة وترجمة فريدة لجابر وأفكاره، سطرها الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه (جابر بن حيان) ^(٣) حيث يخصص فصلاً لدراسة اللغة عند جابر بن حيان، بعنوان (سر اللغة وسحرها)، وبعد أن يعرض موقف الفلاسفة من قضية الاستدلال باللغة على طبيعة العالم الخارجي، بعد ذلك يقرر أن جابر بن حيان من القائلين بأن طبيعة اللغة بأحرفها وكلماتها وجملها تشف عن طبائع الأشياء، فدراسة الاسم هي في نفس الوقت دراسة للمسمى (...). وقد أسمى جابر كتابه الذي أخذ يوازي فيه بين الحروف والطبائع (كتاب التصريف) تشبهاً بما يسميه النحويون (تصريفاً)، إذ لا فرق في حقيقة الأمر بين تصريف الكلمات وتصريف طبائع الأشياء، حسب النظرية التي

(١) الطبائع مفرد كما جاء في الصحاح (طبع) ١٢٥٢/٣ وهو رأى لفريق من اللغويين، وانظر التاج ٣١٧/١١.

(٢) يراجع مختار رسائل جابر من ٢ إلى ١٥.

(٣) العدد الثالث من سلسلة أعلام العرب.

نحن الآن بصدد بسطها، فلو شاء العالم أن يحول شيئاً ما ليغيره شيئاً آخر فليدرس الأسماء وتصاريفها أولاً، ليتج له من هذه الدراسة كيف يكون السير إلى تحويل الأشياء بعضها إلى بعض، يقول جابر «الكلام كله على الحروف، ولا كلام إلا بتأليف الحروف، لم يكن بد من أن يقع في الطبائع مثل ذلك، فحقيق أن يكون تصنيف الطبائع كتصنيف الحروف»^(١) (...) ولا أحسبني (والكلام للدكتور زكي نجيب محمود) أسرف في التأويل والتخريج إذا قلت إن هذا المنهج (أي منهج جابر ابن حيان) بعينه هو الطابع المميز لإحدى مدارس المنطق المعاصرة - وهي مدرسة برتراند رسل المعروفة باسم (النظرية المنطقية)، وخلاصتها أن العالم الطبيعي من ناحية يقابله عالم اللغة من ناحية أخرى (...).

ثم يوجز المؤلف رأى جابر بن حيان في أن هناك أشياء في عالم (الطبيعة)، ثم (تصور) لها ولعناصرها في (العقل) ثم (النطق) تعبيراً عما قد تصوره العقل، ثم (كتابة) هذا الذي نطقت به، أربع حلقات في سلسلة واحدة، كل حلقة منها يفيد مضمون الحلقة السابقة في صورة أخرى، لكن جوهر المضمون واحد، إذن فمسافة الخلف ليست بعيدة بين الشيء الخارجي في طبيعته، وبين الكلمة المنطوقة أو المكتوبة الدالة على ذلك الشيء في طبيعتها^(٢).

على أن هذه العلاقة بين (الطبيعة) أو (الطبع) و(اللغة) عند جابر بن حيان لا تكتمل صورتها إلا بعد النظر في عبارته التي فيها قوله (من قبل الضرورة والطبع انقائد إلى الاصطلاح)،^(٣) يدل هذا على أن اللغة لن تصل إلى (الاصطلاح) بين المتكلمين بها إلا إذا خرجت من (الطبع) إلى (القوة)، وذلك بأن تصير «ملكة في العضو الفاعل لها وهو اللسان، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم»^(٤)، كما قال العلامة ابن خلدون، لعل هذا يوضح فهم العلاقة بين (اللغة) و (الطبع) أو (الطبيعة) عند جابر بن حيان، وأن (الطبع) هو القوة الكامنة والمادة الخام الذي يخرج إلى (الفعل) عندما يصير (ملكة)، كما في عبارة ابن خلدون، وإلا ظل هذا (الطبع) في حيز القوة، كما ينبئ بذلك قول جابر : (الطبع القائد الاصطلاح)^(٥). ولما لم يتوصل البحث فيما توافر لهذه الدراسة من تراث جابر إلى ذكر للفظ «الملكة»، فقد

(١) المختار من رسائل جابر بن حيان ٣٩٣.

(٢) راجع جابر بن حيان، للدكتور زكي نجيب محمود - سلسلة أعلام العرب رقم ٣ ص ١١١ و ١٢١ و ١٣٤.

(٣) مختار رسائل جابر بن حيان ص ١٣. (٤) مقدمة ابن خلدون ٦٣٩.

(٥) مختار رسائل جابر بن حيان ١٣.

كان مصطلح (الطبع) يؤدي الدور الذي أخذته لفظة الملكة بعد ذلك عند الفارابي ومن جاء بعده، وكذلك الأمر عند الكندي، كما بينت في ختام الفصل الثاني من الباب الأول؛ حتى كان ذكر إسحاق بن حنين (للملكة) في ترجمته لكتاب الطبيعة لأرسطو أقدم ما توصلت إليه من ذكر صريح للملكة في سياق معرفي بالمعنى الاصطلاحي، وليس اللغوي الموجود في المعاجم التراثية العامة من (العين) حتى (التاج).

٢ - تتجلى العلاقة بين اللغة والتنظير المعرفي عند أبي نصر الفارابي (المتوفى ٣٣٩ هـ) في صياغته العربية للمصطلح الفلسفي في كتابين مهمين له، هما (الحروف) و(احصاء العلوم)، ولكن معرفته اللغوية تظهر بشكل أوضح في (الحروف) حيث يحتاج تعامله مع المصطلحات صياغة وتنظيراً إلى الدرس المتأنى، والتبع الدقيق لكن ما يهتم به هذا البحث هو ظهور مصطلح (الملكة) في كتاب (الحروف) للفارابي مقترناً بنظر لغوي في إطار دراسته (للغة) على أنها أداة الفكر والعامل الأساسي في صياغة المعارف والصناعات التي لا تقوم بدونها أمة من الأمم^(١).

ويبدأ الفارابي دراسة مصطلح (الملكة) وعلاقتها (باللغة) في تناوله لمصطلحات (الطبع) و(العادة) و(الفطرة)، فهو يرى أن عبارة (زيد جيد الجوهر) تفيد أنه «جيد الجنس، وجيد الآباء والأمهات (...)» والجودة يعنون بها الفضائل (...) فإن الإنسان إنما يظن به دائماً أنه شبيه مادته وآبائه وجنسه، فإنه يظن أولاً أنه (يفطر) في (فطرته الإنسانية) على (فطر) آبائه وجنسه النفسانية التي كانت لهم، وبحسب (فطرته النفسانية) تكون أفعاله الخلقية جيدة أو ردية. ثم إنه بعد ذلك يتأدب بما يراهم عليه من الآداب، (ويتخلق) بما يراهم عليه من (الأخلاق) ... فمتى كان أولئك ذوي نقائص (بالطبع والعادة) تظن به النقائص التي كانت فيهم، ومتى كانوا ذوي فضائل (بالطبع والعادة) يظن به أيضاً تلك الفضائل التي كانت فيهم (...).

وكثيراً ما يقولون : فلان جيد الجوهر، يعنون به جيد (الفطرة) التي يفعل بها الأفعال الخلقية أو الصناعية، وبالجمله الأفعال الإرادية، فإن الإنسان إنما (يفطر) على أن تكون الأفعال الإرادية أسهل عليه من بعض، فإذا خلَّى^(٢) فيه نفسه منذ أول الأمر، فَعَلَّ الأفعال التي هي عليه أسهل، فإن كانت تلك الأفعال جيدة قيل : إنه (بفطرته وطبعه) جيد (...).

(١) راجع في ذلك الباب الثاني من كتاب (الحروف) : (حدوث الألفاظ والفلسفة والملة) ١٣١ وما بعدها.

(٢) في الحروف : خلا.

وبيّن أن (فطرته) التى بها يفعل هى التى منزلتها منزلة حدة السيف من السيف
(...) فإن (الفطرة) التى كانت الناس يعنون بقولهم (الجوهر) إنما هى ماهية
الإنسان، وهى التى بها الإنسان إنسان بالفعل (...) (١).

ولكن ربط هذه المصطلحات (بالمملكة) يأتى فى موضع آخر، حيث يشرح الفارابى
أن الإنسان تنهض «نفسه إلى أن يعلم، أو يفكر، أو يتصور، أو يتخيل، أو يتعقل
كل ما كان استعداداً له (بالفطرة) أشد وأكثر، فإن هذا هو الأسهل عليه (...)،
وأول ما يفعل شيئاً من ذلك يفعل (لقوة) فيه (بالفطرة) و (بملكة طبيعية)، لا
(باعتياد) له سابق قبل ذلك، ولا بصناعة، وإذا كرر فعل شيء من نوع واحد مراراً
كثيرة حدثت له (ملكة اعتيادية)، إما خلقية أو صناعية (٢).

أما ربط هذا السياق الذى نتج عن (الفطرة والطبيعة والمملكة الاعتيادية) فقد انتقل
به الفارابى من العموم إلى الخصوص المراد من السياق، وهو (المملكة اللغوية)، حيث
يردف ما تقدم من عباراته فى الاقتباس السابق بعنوان هو : (أصل لغة الأمة
واكتمالها)، فيقرر رؤية فى أن اللغة اصطلاح وتواطؤ يتم على مراحل بالتفصيل (٣)،
ومن ثم يحدد المسار الذى تسلكه عملية (حدوث لغة الأمة)، وذلك إنما يكون «أولاً
لما عرفوه ببادئ الرأى المشترك، وما يُحس من الأمور التى هى محسوسات مشتركة
من الأمور النظرية، مثل السماء والكواكب والأرض وما فيها، ثم لما استنبطوه من
بعد ذلك للأفعال الكائنة عن (قواهم التى هى لهم بالفطرة)، ثم (للملكات)
الحاصلة عن اعتياد تلك الأفعال، من (أخلاق) أو (صنائع)، وللأفعال الكائنة عنها
بعد أن حصلت (ملكات) عن اعتيادهم، ثم من بعد ذلك لما تحصل لهم معرفته
بالتجربة أولاً، ولما يستنبط عما حصلت معرفته بالتجربة من الأمور المشتركة لهم
أجمعين، ثم من بعد ذلك للأشياء التى تخص صناعة، من الصنائع العملية، من
الآلات وغيرها، ثم لما يستخرج ويوجد بصناعة صناعة، إلى أن يؤتى على ما تحتاج
إليه تلك الأمة» (٤).

وقبل أن يعالج الفارابى اكتساب اللغة والسيطرة عليها فى مرحله النشأة فى
الطفولة يكمل نظره اللغوى فى تواصل مع سياقه الذى تقدم هاهنا طرف منه،

(١) الحروف للفارابى ٩٨، ٩٩.

(٢) الحروف ١٣٥.

(٣) راجع الحروف ١٣٧ - ١٣٨.

(٤) الحروف ١٣٨.

فيشرح فهمه لارتباط الالفاظ بالمعاني فى مراحل الاصطلاح والتواطؤ، التى وضحتها قبل شرح هذه العلاقة بين الالفاظ والمعاني، لذلك كله ينطلق من مرحلة النشأة فى الطفولة لبيان تملك المتكلم الاصلى للغة قومه، والمجتمع اللغوى الذى تربى فيه، قال: «فينشأ من نشأ فيهم على (اعتيادهم) النطق بحروفهم والفاظهم الكائنة عنها، وأقاولهم المؤلفة عن الفاظهم من حيث (اعتيادهم) لها فى أنفسهم وعلى ألسنتهم حتى لا يعرفوا غيرها، حتى تجفو ألسنتهم عن كل لفظ سواها، وعن كل تشكيل لتلك الالفاظ غير التشكيل الذى (تمكن) فيهم، وعن كل ترتيب للأقاول سوى ما (اعتادوه)، وهذه التى (تمكنت) على ألسنتهم وفى أنفسهم (بالعادة) على ما أخذوه ممن سلف منهم، وأولئك أيضاً عن من وضعها لهم أولاً، بإكمال التى وضعها لهم أولئك، فهذا هو (الفصيح) و (الصواب) من الفاظهم، وتلك الالفاظ هى لغة تلك الأمة، وما خالف ذلك فهو (الأعجم) و (الخطأ) من الفاظهم»^(١).

وقد اختار الفارابى مصطلح (الاعتياد)، و (ما اعتادوه)، وكذلك (ما تمكن) على ألسنتهم وأنفسهم (بالعادة)، فى النص السابق، ليدل ذلك على تأكيد الربط بين (التكرار) و (العادة) و (الملكة)، قال: «وإذا كرر فعل شئ من نوع واحد، مراراً كثيرة، حدث له (ملكة اعتيادية)»^(٢)، وكل ذلك فى النص السابق مرتبط (باكتساب اللغة) مما يصل بالتنظير اللغوى عند الفارابى، فى هذه النصوص التى تقدمت، إلى تحديد (ملكة اللغة) ونموها منذ مرحلة النشأة، حتى تبلغ درجة التمكن من أنفس أصحابها وألسنتهم، بحيث تنفر ألسنتهم من التعبير بغيرها، مما لم يعتادوه أو يملكوه من لغتهم.

ولكن مفهوم (ملكة اللغة) أو تمكنها من السنة أصحابها وأنفسهم لا يقف به الفارابى عند المستوى الفردى، بل يراه نظاماً اجتماعياً يؤخذ من السلف ويورث للأجيال اللاحقة، ولا يمنع ذلك من الاعتراف بمبدأ الاصطلاح والتواطؤ، بل يرى الفارابى أن (الملكة اللغوية) مبنية على ذلك^(٣).

ومن هنا كان تحديد مصطلح (الفصيح) و (الصواب) بأنه (لغة تلك الأمة) التى تمكنت من أنفسهم وألسنتهم، وكذلك مصطلح (الأعجم) لا يراد به عند الفارابى هاهنا (المعرب)، ولكن يريد به (الخطأ) - كما قال - أو ما تجفو عنه السنة أصحاب اللغة الأصليين من نظم لغوية لم (يعتادوها)، أو لم (يملكوها).

(١) الحروف ١٤٢. (٢) الحروف ١٣٥. (٣) راجع الحروف ١٣٧.

ومن الجدير بالذكر أن (التنظير اللغوى) عند الفارابى فى (الحروف) يمتد ليشمل كل أوجه النشاط اللغوى الفردية والاجتماعية، فيتناول أثر (الفطرة) وتحولها إلى (ملكة)، كما تقدم، فى نشوء فنون القول فى الأمة من الخطب والأشعار وتحولها إلى صناعات قياسية، مقدماً الخطب، فى سياق التطور اللغوى عند الأمة، على الأشعار، وذلك لما فى (فطرة) الإنسان من تحرى الترتيب والنظام فى كل شىء، فإن أوزان الألفاظ هى لها رتبة وحسن تأليف ونظام، بالإضافة إلى زمان النطق، فتحصل على طول الزمان صناعة الشعر (...). فيحدث فيهم رواة الخطب ورواة الأشعار وحفاظ الأخبار التى اقتصت بها، فيكونون هؤلاء هم فصحاء هذه الأمة وبلغاءهم^(١)، ويكونون هم حكماء تلك الأمة (...). المرجوع إليهم فى لسان تلك الأمة، وهؤلاء أيضاً هم الذين يركبون لتلك الأمة ألفاظاً كانت غير مركبة قبل ذلك، ويجعلونها مرادفة للألفاظ المشهورة (...). وينظرون إلى أصناف التركيبات الممكنة فى النفس وترتيبها، فيتحررون تلك وينبهو عليها، ويتركون الباقية فلا يستعملونها إلا عند ضرورة تدعو إلى ذلك، فتصير عندها ألفاظ تلك الأمة (أفصح مما كانت) فتكمل عند ذلك لغتهم ولسانهم، ثم يأخذ الناشئ هذه الأشياء عن السالف، على الأحوال التى سمعها السالف، وينشأ عليها و(يتعودوها) مع من نشأه، إلى أن (تتمكن) فيه تمكناً يجفو به أن يكون ناطقاً لغير (الأفصح) من ألفاظهم (...). ولا يزالون يتداولون الحفظ إلى أن يكثر عليهم ما يلتمسون حفظه، ويعسر، فيحوجهم ذلك إلى الفكر فيما يسهلونه به على أنفسهم، فتستنبط (الكتابة) (...). ثم من بعد ذلك يرى أن يحدث (صناعة علم اللسان)...^(٢).

والنصوص السابقة المقتبسة من كتاب (الحروف) كافية فى بيان ربط الفارابى بين (الفطرة) و (العادة) وتحولها إلى (ملكة)، وأن ذلك فى مجال (اللغة) يؤدى إلى اكتساب اللغة وتملكها عند الناشئ فى المجتمع اللغوى، ويمهد مسار النمو اللغوى فى لغة المجتمع للوصول بها إلى تغطية فنون القول، فى إطار مسيرة (الاصطلاح)، حتى تسجل اللغة وتدون، ويأخذ (علم اللسان مكانه فى نهاية هذا السياق).

(١) فى الحروف ١٤٣ (بلغاؤهم) وأثبت ما جاء عن نسخة ذكرها المحقق فى هامش ٢١ - وذلك لأن اللفظة خبر (فيكونون).

(٢) راجع الحروف ١٤٢ - ١٤٥.

أما فى كتاب (إحصاء العلوم) فقد تناول الفارابى تحول (الملكة) إلى (صناعة) متمثلة فى (علم اللسان) مبينا علاقة ذلك بالجانب الاجتماعى فى اللغة، الذى عرضه تحت مصطلح (العلم المدنى)، وبيان ذلك ما عرضه فى الفصل الأول: (علم اللسان)، حيث قسم علم اللسان إلى ضربين: الأول «حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شىء منها، والثانى: علم قوانين تلك الألفاظ»^(١).

ولكن الفارابى حريص دائماً على تحديد مدلولات المصطلحات التى يتعامل معها، لذلك يتوقف عند مصطلح (قوانين) ليشرح المقصود منه فى قوله (علم قوانين الألفاظ)، فيقول: «والقوانين فى كل صناعة أقاويل كلية جامعة ينحصر فى كل واحد منها أشياء كثيرة مما تشتمل عليه تلك الصناعة وحدها (...) والأشياء المفردة إنما تصير صنائع بأن تحصر فى قوانين تحصل فى نفس الإنسان على ترتيب معلوم: وذلك مثل الكتابة والطب والفلاحة والعمارة، وغيرها من الصنائع، عملية كانت أو نظرية»^(٢).

ويتضح من السياق الفكرى والمنهجى عند الفارابى فى (الحروف) و (إحصاء العلوم) أن (علم قوانين الألفاظ) هنا يشير إلى المسار الذى تأخذه اللغة حتى تصير (ملكة)، تحولها المعرفة والتجربة والممارسة إلى (صناعة)، علمية كانت أو نظرية، كما جاء فى عبارة الفارابى السابقة.

وفى الفصل الخامس من (إحصاء العلوم) يتطرق الفارابى إلى (العلم المدنى) و(علم الفقه)، و(علم الكلام)، ولكن معالجته لمصطلح (العلم المدنى) تكشف عن أبعاد مهمة فى فهمه لمصطلح (الملكة)، ترتبط بما عرضه البحث هنا من تناول الفارابى لمصطلح (الملكة) فى سياق التنظير المعرفى المعتمد على معرفة لغوية دقيقة ومنهجية، وخصوصاً فى مجال معالجة المصطلحات، ومن ثم يتصل شرحه لمفهوم (العلم المدنى) بمصطلح (الملكة اللغوية) وتكونها خلال هذا السياق، حيث يقول: «أما العلم المدنى فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن (الملكات) و(الأخلاق) و(السجايا) و(الشيم) التى عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التى لأجلها تفعل، وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان، وكيف

(١) إحصاء العلوم. للفارابى ٥٧.

(٢) إحصاء العلوم ٥٨.

الوجه فى ترتيبها فيه على النحو الذى ينبغى أن يكون وجودها فيه، والوجه فى حفظها عليه (...) وهذا العلم جزءان : جزء يشتمل على تعريف السعادة (...) وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى المدن والأمم (...) ويحصى الأفعال التى يفعلها كل واحد منها، وأى سنن و (ملكات) يلتبس كل واحد منها أن يُمكن فى المدن والأمم (...) (١).

وبهذا يتضح الارتباط عند الفارابى بين (الفطرة) و (الطبيعة) ثم (الملكة)، التى تخصص فى التنظير اللغوى إلى (ملكة اللغة)، التى عبر عنها بتمكن اللغة من أنفس أصحابها وألستهم بالنشأة والعادة والتكرار.

٣ - إذا كان ابن سينا، كما مر فى الباب الأول، قد حرص على توضيح حدود مصطلح (الملكة)، فإنه فى مواضع أخرى من مؤلفاته قد ربط هذا المصطلح بالظاهرة اللغوية، غير مجانب للتنظير المعرفى، ففى مبحث (النفس) من (الشفاء) يعقد فصلاً «فى خواص الأفعال والانفعالات التى للإنسان، وبيان قوى النظر والعمل للنفس الإنسانية» (٢)، وفيه يشرح احتياج «الإنسان إلى أن تكون له فى طبعه قدرة على أن يُعلم الآخر، الذى هو شريكه، ما فى نفسه بعلامة وضعية، وكان أخلق ما يصلح لذلك هو (الصوت)، لأنه ينشعب إلى حروف تتركب منها تراكيب كثيرة، من غير مؤونة تلحق البدن، وتكون شيئاً لا يثبت ولا يبقى فيؤمن وقوف من لا يحتاج إلى شعوره عليه (...) فجعلت الطبيعة للنفس أن تؤلف من الأصوات ما يتوصل به إلى إعلام الغير، وفى الحيوانات الأخرى أيضاً أصوات يقف بها غيرها على حال نفسها، ولكن تلك الأصوات إنما تدل (بالطبع)، وعلى جملة من الموافقة أو المنافرة غير محصلة ولا مفصلة. والذى للإنسان فهو (بالوضع)، وذلك لأن الأغراض الإنسانية تكاد أن لا تنتهى، فما كان يمكن أن تُطبع هى { أى الحيوانات غير الإنسان } على أصوات بلا نهاية (...)» (٣).

ثم يشير إلى تفرد الإنسان بظاهرة تخصه ولا توجد عند الحيوان فقال : «وأخص

(١) إحصاء العلوم ١٢٨.

(٢) الشفاء - النفس، تحقيق د. جورج قنوتى - وسعيد رايد - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٦٥ هـ - ١٦٧٧ ص

(٣) الشفاء - النفس ١٨٢.

١٨١.

الخواص بالإنسان تصور المعانى الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد (. . .)
والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات»^(١).

وفى هذا النص يظهر رأى ابن سينا فى أن الإنسان يتميز بمعرفة أمور من أهمها :

(أ) (الوضع) أو (الاصطلاح) :

وهو مصطلح محدد فى الثقافة العربية، وفى سياق مؤلفات ابن سينا نفسه،
(فالعلامة الوضعية)، و(الذى للإنسان فهو بالوضع)، كما فى النص السابق، مرتبط
بما أجمله ابن سينا فى نهاية هذا الفصل الذى يتكلم فيه عن الوضع، حيث يقرر أن
جوهر «النفس الإنسانية مستعد لأن يستكمل نوعا من الاستكمال بذاته، ومما هو
فوقه لا يحتاج فيه إلى ما دونه، وهذا الاستعداد له هو بالشئ الذى يسمى العقل
الفطرى، ومستعد لأن يتحرر عن آفات تعرض له من المشاركة (. . .) وأن يتصرف
فى المشاركة تصرفا على الوجه الذى يليق به، وهذا الاستعداد له بقوة تسمى العقل
العملى، وهى رئيسة القوى التى له إلى جهة البدن (. . .) فالاستعداد الصرف
يسمى (عقلا هيولانيا) سواء أخذ نظريا أو عمليا، ثم هو بعد ذلك إنما يعرض لكل
واحدة منها أن تحصل لها المبادئ التى تكمل بها أفعالها، أما العقل النظرى فالمقدمات
الأولية وما يجرى معها، وأما العملى فالمقدمات المشهورة وهيئات أخرى، فحينئذ
يكون كل واحد منها (عقلا بالملكة)»^(٢).

فهذا (الاستعداد) الذى يؤدى إلى (العقل بالملكة)، فى عبارة ابن سينا المتقدمة،
يتلاقى فى السياق الثقافى الخاص بالفكر العربى مع عبارة ابن جنى التى اعترض بها
على استدلال أبى على الفارسى على أن اللغة (وحى وتوقيف)، بقوله تعالى
﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٣)، قال ابن جنى : «وهذا لا يتناول موضع الخلاف،
وذلك أن قد يجوز أن يكون تأويله : أقدر آدم على أنه واضع عليها»^(٤).

فالذهاب إلى أن اللغة ليست وحيا وتوقيفا مباشرا من الخالق تعالى للبشر لا يعنى
فى هذا السياق نفى هذا (الاستعداد)، ومن ثم أخذ (السيوطى) فى (الاقتراح) نص
ابن جنى نفسه فى سياق التدليل على القول بأن اللغة اصطلاح ووضع، قال :

(١) الشفا - النفس ١٨٤ .

(٢) الشفا - النفس ١٨٦ .

(٣) سورة البقرة ٣١ .

(٤) الخصائص ١ / ٤٠ .

«المذهب الثانى : أنها اصطلاحية وضعها البشر، ثم قيل : وضعها آدم. وتناول ابن جنى الآية { البقرة : ٣١ } على أن معنى (علم آدم) : أقدره على وضعها»^(١).

ومن هنا تجدر الإشارة إلى أن قول ابن سينا ومن وافقه (بالوضع) هنا لا يلتقى تماماً مع ما حدده (دى سوسير) من (اعتباطية) العلاقة بين (الدال والمدلول)، معبرا عن اتجاه ساد الفكر اللغوى الأوربى قبله، ثم جعله (دى سوسير) أساساً لتفسير العلاقة بين (الدال والمدلول)^(٢).

وقد أخذ مسار (المواضعة) فى التفكير اللسانى فى العربية بعداً آخر، يبدو طرف منه فيما ورد عن ابن سينا فيما سبق من كلامه فى هذه الفقرة، وكذلك فيما قدمه الأستاذ الدكتور عبد السلام المسدى من أبعاد فى غاية من الأهمية فيما يتصل (بالمواضعة) فى الحضارة العربية^(٣)، مما يستدعى مناقشة العلاقة بين مفهوم المواضعة فى الفكر العربى والفكر اللغوى الغربى.

(ب) إبداعية اللغة عند الإنسان :

وقد أشار ابن سينا فى هذا النص كذلك إلى اختصاص الإنسان بأن أغراضه لا تنتهى، على عكس الحيوان الذى لا يمكن أن يطبع على «أصوات بلا نهاية».

وقد عالج اللغوى نوام تشومسكى هذه الفكرة فى مؤلفاته، ومثال ذلك ما جاء فى سياق عرض رأى ديكارت فى إبداعية اللغة، ومدى الاستفادة من ذلك فى فهم (ملكة اللغة).

فهو يرى أن ديكارت، ومن تابعه، لاحظوا المظهر الإبداعى فى استعمال (اللغة)، وأن «الاستعمال السوى للغة استعمال مبدع على الدوام، وغير متناه، كما يبدو أنه حر من تحكم المثيرات الخارجية والحالات الداخلية»^(٤).

(٤) الاقتراح للسيوطى ٣٥.

(٢) علم اللغة العام، فردينان دى سوسير - ترجمة د. يوثيل يوسف عزيز، بغداد ١٩٨٨، ص ٨٧.

(٣) التفكير اللسانى فى الحضارة العربية. د. عبد السلام المسدى ١٠٦ وما بعدها.

(٤) اللغة ومشكلات المعرفة - تشومسكى ١٦.

(ج) تصور المعانى الكلية :

كذلك يظهر فى نص ابن سينا قوله بأن أخص الخواص بالإنسان تصور المعانى الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد (...) والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية^(١).

وقد اهتم بعض علماء اللغة المعاصرين، وكذلك فريق من علماء النفس، وعلماء التشريح بدراسة العلاقة بين اللغة والفكر وبيان صور التمثيل العقلية فى مستوى بنية الصوت وأنها «قد تكون مجردة نسبياً»، كما يقول تشومسكى^(٢).

ويرى تشارلز فيرست أنه قد حدث «على الأقل انقطاع ملحوظ خلال التطور البشرى : فالبشر يستعملون لغة ابتكارية لا تمتلكها الحيوانات، ويعرض الدماغ البشرى إمكانيات شديدة التطور فى استعمال الرموز المطلقة للغة، هذه الرموز القائمة فى أساس طريقة خاصة بالبشر شديدة الفعالية فى تذكر الماضى وتوقع المستقبل وتوجيه منحنى الوعي باتجاه معين. فاللغة البشرية هى قبل كل شئ نظام للتواصل، لكنها تختلف بشكل عظيم عن الطرز الأخرى من الاتصال عند الحيوانات»^(٣).



وتجدر الإشارة هنا إلى أن جابر بن حيان والفارابى وابن سينا قدموا جهداً واضحاً ومفيداً فى إبراز (الملكة اللغوية) فى إطار التنظير المعرفى، وبخاصة دراسة قوى النفس البشرية، مما أثرى الفكر اللغوى العربى، وأكد غزارة عطائه للفكر الإنسانى.

(١) الشفا- النفس ١٨٤ .

(٢) المعرفة اللغوية ١٠٧ .

(٣) الدماغ والفكر- تشارلز فيرست، ترجمة د. محمود سيد رصاص- دار المعرفة- دمشق ١٤٠٧ - ١٩٨٧، ص ١٣٣ .

الفصل الثانى

الملكة اللغوية واستشراف بعض آفاق التنظير اللغوى

فى الفكر اللغوى العربى

تحتاج الجزئية المطروحة هنا للبحث، حول (التنظير اللغوى) وعلاقة (الملكة لغوية) به، إلى إيضاح مجموعة من الملاحظات التى تربط بين بعض ما توصل إليه باب الأول من هذه الدراسة، وما يتصل بهذه الجزئية المدروسة من ذلك، حيث يبدو ملاحظة حول العلاقة بين مصطلح (الملكة) العرب والمصطلحات التى كانت تؤدي وظيفته، واستمرت بعد انتشاره، مثل (الطبيعة) و(الغريزة) و(السليقة) و(السجية)، وغير ذلك، وقد بين الباب الأول من هذه الدراسة أن المصطلح العربى (الملكة) لم تستخدمه المعاجم العربية التراثية (من العين إلى التاج)، واتجهت إلى تلك المصطلحات العربية غير المعربة لتؤدي الوظيفة نفسها، على حيث انتشر المصطلح العربى (الملكة) خارج هذه المعاجم، وهذا ما تعالجه الملاحظة الأولى هنا.

أما الملاحظة الثانية فتعنى بظهور بعض محاولات الربط بين المصطلح العربى (الملكة) والمصطلحات العربية غير المعربة، مثل (السجية والطبيعية) وغيرها.

والملاحظة الثالثة تقدم رؤية تفسيرية لموقف المعاجم العربية التراثية (من العين إلى التاج) من مصطلح (الملكة) العربى، ومحاولة تفسير ما قد يبدو من تناقض فى مسلك بعض اللغويين والمفكرين فى الثقافة العربية من المصطلح المدروس فى صيغته المعربة.

وهناك ملاحظة منهجية حول النصوص التى تتعلق (بالمملكة اللغوية) فى هذا الفصل، حيث تم اختيار هذه النصوص لما فيها من معالجة لبعض آفاق (التنظير اللغوى) فى الفكر العربى، سواء تعاملت هذه النصوص مع المصطلح العربى للملكة أو المصطلحات التى كانت تؤدي وظيفته ومازالت، مثل السجية والطبيعة وغيرها.

(١) أما الملاحظة الأولى فتعالج العلاقة بين (مصطلح الملكة العرب) ، الذى أثبت الباب الأول من هذه الدراسة أقدم ظهور له فى ترجمة إسحاق بن حنين لكتاب الطبيعة لأرسطو، و(المصطلحات العربية غير المعربة) التى كانت تؤدي وظيفة المصطلح العربى ومازالت، مثل الطبيعة والسجية وغيرها.

فقد عرف العرب (مفهوم الملكة العرب) فى ألفاظ غير معربة، مثل (الطبيعة) و(الطبع) التى استخدمها مثلاً جابر بن حيان معبراً عن المفهوم الذى عرب من بعد عند إسحاق بن حنين فى مصطلح (الملكة) ، كما اتضح من الباب الأول من هذه الدراسة.

على أن هذا المسلك فى التعبير عن المفهوم الذى يحمله لفظ (الملكة) بعد تعريب مفهوم أرسطو، فى ألفاظ عربية غير معربة، هذا المسلك يتطلب التوقف عند بعض هذه المصطلحات مصل (الطبيعة) و(السجية) و(السقية) وغيرها.

ولبيان ذلك يتضح من التسبع أن العرب عرفت فى جاهليتها وفى صدر الإسلام وما تلا ذلك، مجموعة من (المصطلحات) التى أدت المفهوم أو المدلول الذى ظهر فى لفظ (الملكة) بعد نقل المعنى العربى إليه، وذلك فى ألفاظ غير معربة اللفظ أو المدلول مثل (الطبيعة) وما يتصل بها، كلفظ (الطبع) أو (الطبائع) ، من أقدم ما ورد من ذلك فى المعاجم العربية التراثية، ما جاء فى معجم (العين) للخليل بن أحمد (المتوفى ١٧٥ هـ) فى مادة (طبع) : «... وفلان طبع، طمع، إذا كان ذا خلق (دنىء) ، قال المغيرة بن حبياء يهجو أخاه صخرأ^(١) :

وَأَمُّكَ حِينَ تَذْكُرُ أُمُّ صِدْقٍ

وَلَكِنْ ابْنَهَا طَبِيعٌ سَخِيفٌ^(٢)

وفلان (مطبوع) على خلق سيئ، وعلى خلق كريم (...). وما جعل فى الإنسان من (طبائع) المأكول والمشرب وغيره من (الأطبعة) التى (طبع) عليها. و(الطبيعة) الاسم، بمنزلة السجية والخليقة، ونحوه، و(الطبع) : الختم على الشئ.

(١) راجع ترجمة المغيرة وذكر أخيه صخر فى الأغاني ٤٥٩٦/٣، وأشار أبو الفرج أن المغيرة كان شاعراً إسلامياً مر شعراء الدولة الأموية، وأن أخاه صخرأ كان شاعراً، وكان يهاجيه.

(٢) البيت فى الشعر والشعراء، مع بيت ثان، ٤٠٦/١ وفى الأغاني ٤٦١٢/١٣ وفى الأمالى ٩٢/٢ بدون نسبة.

(...)، و(طَبَعَ) اللهُ الخلقَ: خَلَقَهُمْ، وطَبَعَ على القلوب: خَتَمَ عليها (...).
ويقال: من (طباعة) السخاء، ومن طباعة الجفاء (...)»^(١).

وقد عقد أبو عبيد القاسم بن سلام (المتوفى ٢٢٤ هـ) في (الغريب المصنف)
باباً عَنْوَنَ له بقوله: «باب الطبيعة والسجية»، قال: «يقال إنه لكریم الطبيعة،
والسليقة، والخلقة، والنحيطة، والغريزة، كل هذا واحد (...) ومنه قيل: يقرأ
بالسليقية، معناه بطبيعته، لا بتعليم (...)، الدسيعة: الطبيعة والخلق (...)،
الشيمة: مثله، والخيم: مثله»^(٢).

وقد جاء الفعل (طبع) في القرآن الكريم معدي (بعلی)، كقوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ
اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٥]، وقوله سبحانه: ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا
يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٩٣]، وجاء في (معجم ألفاظ القرآن الكريم): «وطبع الشيء،
وعليه: ختمه، (...) ومن هذا المعنى ما جاء معدي بعلی، ونُسب إلى الله [تعالى]
لجريانه على سنن الفطرة فيهم»^(٣). ولكن الراغب الأصفهاني (المتوفى ٥٠٢ هـ)
في كتابه (المفردات في غريب القرآن) يشرح ذلك بقوله: «الطبع: أن تصور الشيء
بصورة ما، كطبع السكة والدراهم، وهو أعم من الختم وأخص من النقش (...)»
وبه اعتبر (الطبع) و(الطبيعة)، التي هي السجية، فإن ذلك هو نقش النفس بصورة
ما، إما من حيث الخلقة، وإما من حيث العادة (...)»^(٤)، وقال الراغب في مادة
(ختم): «إن الإنسان إذا تنهى في اعتقاد باطل، أو ارتكاب محظور، ولا يكون
منه تلفت بوجه إلى الحق، يورثه ذلك (هيئة تمرنه) على استحسان المعاصي، وكأنما
يختم ذلك على قلبه»^(٥).

وجاء في الحديث الشريف ما رواه الإمام أحمد قال: ثنا وكيع قال: سمعت
الأعشى قال: حَدَّثْتُ عَنْ أَبِي أَمَامِهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يطبع المؤمن
على الخلال كلها إلا الخيانة والكذب»^(٦). وجاء في (النهاية) بلفظ: «كل الخلال

(١) العين (طبع) ٢٣/٢ - ٢٤. (٢) الغريب المصنف ٧١٨/٣.

(٣) معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ٧٣٧/١.

(٤) المفردات (طبع) ٤٤٩. (٥) المفردات (ختم) ٢٠٥.

(٦) مسند الإمام أحمد ٢٥٢/٥، هذه الرواية خرجها السيوطي في الجامع الكبير / ١٠٠٣/١، وكذلك المنار
في الجامع الأزهر ١٧٩/٣ وقال «هو متقطع بين الأعمش وأبي أمامة. ورواه السيوطي بلفظ «يطبع المؤمن على
كل خلة غير الخيانة والكذب». ورمز للبزار، وانظر الجامع الكبير ١٠٠٣/١ وقال المنار من هذه الرواية:
«ورجاله رجال الصحيح»، الجامع الأزهر ١٧٩/٣.

يطبع عليها المؤمن إلا الخيانة والكذب»، قال ابن الأثير: «... أى يخلق، والطباع: ما ركب فى الإنسان من جميع الأخلاق التى لا يكاد يزايلها من الخير والشر»^(١).

أما فى الشعر فقد جاء فى شرح شعر زهير، لأبى العباس ثعلب، قول زهير:

وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ أَمْرٍ مِنْ خَلِيقَةٍ

وإن خالها تخفى على الناس تُعَلِّمُ^(٢)

قال أبو العباس ثعلب: «الخليقة والطبيعة، والنحيزة، والنحاس والسوس، والتوس، كله واحد»^(٣).

ومن أصحاب المعاجم التراثية فريق عالجوا مادة (طبع) علاجاً آخر، كما فعل ابن فارس فى (المقاييس)، فهو يرى أن مادة (طبع) تدل على معنى عبر عنه بقوله: «الطاء والباء والعين أصل صحيح، وهو مثل على نهاية يتهى إليها الشيء حتى يختم عندها، يقال: طبعتُ على الشيء طابعاً، ثم يقال على هذا: طبع الإنسان وسجيته (...)»^(٤).

وقال فى مادة (غرر): «الغين والراء والزاء أصل صحيح يدل على رز الشيء (...)»، والطبيعة غريزة، كأنها شيء غرز فى الإنسان»^(٥).

(ب) ويتعلق بالملاحظة السابقة، أن وجود مصطلحات (الطبيعة) و(الغريزة) و(السجية)، وما شاكلها، لم يمنع من انتشار مفهوم (الملكة) العرب، فقد ظهر فى بعض النصوص ما يشير إلى معرفة هذا المفهوم، ومحاولة الإشارة إليه عند استخدام المصطلحات العربية الأصيلة، مع الحرص بالطبع على عدم الخلط بين المعنى الأصلى الفصيح والمعنى العربى. يبرز هذا الاتجاه عند القاضى أبى الحسن الماوردى (توفى ٤٥٠ هـ) فى كتابه (تسهيل النظر وتعجيل الظفر) فى قوله: «الأخلاق غرائز كامنة تظهر بالاختيار، وتقهر بالاضطرار، فصارت الأخلاق غير منفكة عن جبلة الطبع وغريزة الفطرة...»^(٦)، ثم قال فى موضع آخر: «أما السجاياء فقد اختلف فى

(١) النهاية (طبع) ١١٢/٣.

(٢) شرح شعر زهير لثعلب ٣٧.

(٣) المرجع السابق ص ٣٧.

(٤) المقاييس (طبع) ٤٣٨/٣.

(٥) المقاييس (غرر) ٤١٦/٤.

(٦) تسهيل النظر وتعجيل الظفر، لأبى الحسن الماوردى، تحقيق رضوان السيد، بيروت ١٩٨٧ ص ١٠٢.

الفرق بينها وبين الأخلاق على وجهين: أحدهما: أن السجايا ما لم تظهور الطباع، والأخلاق ما أظهرته فكانت قبل ظهورها سجايا، وصارت بعد ظهورها أخلاقاً. والوجه الثانى: أن السجايا ما لم يتغير بطبع ولا تطبع. والأخلاق ما يجوز أن يتغير بطبع وتطبع. وزعم بعض علماء الطب أن السجايا والأخلاق تابعة لمزاج البدن (...). والذى عليه المتدينون أن الله تعالى ركبها فى النفوس وطبعها فى الفطر، بحسب إرادته، على ما قدره من أحوال عباده، وجعل اختلاف الأخلاق كاختلاف الخلق والصور التى لها علة غير إرادية.

وأما الشيم فكالسجايا فى قول الأكثرين، وكالأخلاق فى قول الأقلين، والفرق بين الغرائز والنحائز، أن الغرائز ما امتزج بالطبع، والنحائز ما ظهر بالقوة^(١). وكذلك قول الرغب والأصفهاني (توفى ٥٠٢ هـ) فى (المفردات): «يورثه ذلك هيئة تمرنه على استحسان المعاصي»^(٢).

ويشرح ذلك ما ورد فى كتابه (الذريعة إلى مكارم الشريعة) فى الباب الذى عقده بعنوان (الفرق بين الطبع والسجية والخلق والعادة)، فى قوله: «(الطبع) أصله من طبع السيف، وهو اتخاذ الصورة المخصوصة فى الحديد، وكذلك (الطبيعة)، و(الضريبة) اعتباراً بضرب الدراهم، و(النحيتة) اعتباراً بالنحت، و(النجر) اعتباراً بنجر الخشب، و(الغريزة) اعتباراً بما غرز عليه. وكل ذلك اسم (للقوة) التى لا سبيل إلى تغييرها، و(الشيمة) (...) اعتباراً بالشامة التى فى أصل الخلق، و(السجية) اسم لما سجد على الإنسان، من قولهم: عين ساجية، أى فاترة خلقه. وأكثر ما يستعمل ذلك كله فيما لا يمكن تغييره (...). ويجعل (الخلق) تارة من الخلقة، وهى الملاصة، فكانه اسم لما (مرن) عليه الإنسان من (قواء بالعادة) (...). وأما (العادة) فاسم لتكرر الفعل أو الانفعال، من عاد يعود، وبها يكمل الخلق، وليس (للعادة) فعل إلا تسهيل خروج ما هو (بالقوة) فى الإنسان إلى (الفعل) (...)»^(٣).

(١) تسهيل النظر ١٢٥.

(٢) المفردات (ختم) ٢٠٥.

(٣) الذريعة إلى مكارم الشريعة ٣٩.

فى هذين النصين للقاضى أبى الحسن المارودى والراغب الأصفهانى، يظهر ما يؤكد معرفتهما بالمعنى الاصطلاحى الفلسفى العربى (للملكة)، وأن حرصاً على إضفائه على المصطلحات العربية الأصلية التى تحمل مفهوماً مقارباً مثل (الطبع) و(السجية) و(الغريزة)، ولكن يظهر أيضاً فى كلامهما ما يؤكد معرفتهما بالمعنى العربى لمصطلح (الملكة)، كما فى قول القاضى المارودى: «الأخلاق غرائز كامنة»، وقوله: «النحائز ما ظهر بالقوة»، وكذلك إشارة الراغب إلى التمرين فى قوله «هيئة ثمرته»، وإشارته إلى الخروج من القوة إلى الفعل فى قوله: «ليس للعادة فعل إلا تسهيل خروج ما هو بالقوة فى الإنسان إلى الفعل».

ولكن الأمر لم يستمر على ذلك المتوال، فقد جاء فخر الدين الرازى (المتوفى ٦٠٦ هـ) الذى ظهر فى عبارته الربط بين المعنى الاصطلاحى العربى (للملكة) والمصطلحات العربية غير المعربة الأخرى، ومثال ذلك قوله: «ثبت فى العلوم العقلية أن (تكرير الأفعال) سبب لحصول (الملكات)، إذا عرفت هذا فتقول: إن من يواظب على الإنفاق مرة بعد أخرى لا يتغنى مرضاة الله حصل له من تآك المواظبة أمران: أحدهما حصول هذا المعنى؛ والثانى صيرورة الابتغاء والطلب (ملكة) مستقرة فى النفس (...). وذلك بسبب أن تلك العبادة صارت (كالعادة) و(الخلق) للروح، فإتيان العبد بالطاعة لله وابتغاء مرضاة الله يفيد هذه (الملكة المستقرة)، التى وقع التعبير عنها فى القرآن بثبيت النفس (...).»^(١).

أما العلامة القاضى ابن خلدون (المتوفى ٨٠٨ هـ) فقد أشار صراحة إلى تفسير (الطبع) (بالمملكة) فى قوله: «وهذا ما تعنيه العامة من أن اللغة للعرب (بالطبع) أى (بالمملكة الأولى)»^(٢). وكذلك تحليله لعلاقة الملكة بالذوق، وأن (أهل صناعة البيان) قد أطلقوا على (الملكة اللسانية) مصطلحاً خاصاً بصناعتهم هو (الذوق)، قال: «ولما هو موضوع لإدراك الطعوم، لكن لما كان محل هذه (الملكة) اللسان من حيث النطق والكلام، كما هو محل لإدراك الطعوم، استعير لها اسمه أيضاً»^(٣).

(ج) فى الباب الأول من هذه الدراسة اتضح، كما تقدم، أن المعاجم العربية

(١) مفاتيح الغيب (تفسير الآية ٢٦٥ من سورة البقرة) ج ٤ = ٦١/٧.

(٢) المقدمة ٦٤٩.

(٣) المقدمة ٦٥٨ وتقدمت الإشارة إلى ذلك فى الباب الأول.

التراثية (من العين إلى التاج) لم تثبت المعنى المغرب للملكة، واكتفت بذكر الملكة بمعنى التملك، وهذا الأمر يحتاج إلى فضل تأمل ودراسة.

وغنى عن البيان أن (المواقف الفكرية) و(تفنيد آراء المخالفين)، بتقديم الأدلة العلمية، كثيراً ما أثرت البحث في مجال فهم الدلالات الثقافية في حضارتنا العربية وفكرها، وفي هذا السياق تأتي مناقشة أبي العباس بن تيمية (المتوفى ٧٢٨ هـ) لمصطلح (الملكة) المغرب، خصوصاً في كتابة (درء تعارض العقل والنقل)، حيث أشار إلى ملمح مهم في سياق دراسة (المصطلحات) وعلاقتها بالترجمة، قال: «وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك، وكانت المعانى صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة (...)»، ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم، ويترجمها بالعربية (...) فالسلف والأئمة لم يذموا (الكلام)^(١) لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة، كلفظ (الجوهر) و(العرض) و(الجسم)، وغير ذلك، بل لأن المعانى التى يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم فى الأدلة والأحكام ما يجب النهى عنه (...) فإذا عُرِفَت المعانى التى يقصدونها بأمثال هذه العبارات، ووزنت بالكتاب والسنة - بحيث يثبت الحق الذى أثبتته الكتاب والسنة، وينفى الباطل الذى نفاه الكتاب والسنة - كان ذلك هو الحق، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء من التكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً فى الوسائل والمسائل من غير بيان التفصيل والتقسيم، الذى هو من الصراط المستقيم، وهذا من مثرات الشبه (...) والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها تارة لاختلاف الوضع، وتارة لاختلافهم فى المعنى الذى هو مدلول اللفظ (...) فإذا عُرِفَت المعانى الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة، وعُبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معانى هؤلاء وما خالفه، فهذا عظيم المنفعة (...)، وذلك يحتاج إلى معرفة معانى الكتاب والسنة، ومعرفة معانى هؤلاء بالفاظهم، ثم اعتبار هذه المعانى بهذه المعانى ليظهر الموافق والمخالف^(٢). ثم يقرر بعد ذلك ضرورة الاصطلاح فيقول: «ما من أهل فن إلا هم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم، كما

(١) المقصود: (علم الكلام).

(٢) درء تعارض العقل والفعل ٤٦/١.

لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم، وهذه الألفاظ هي عرفية، عرفاً خاصاً، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة، سواء كان ذلك المعنى حقاً أو باطلاً^(١).

وفيما يتصل بمصطلح (الملكة) يطبق ابن تيمية فهمه السابق في ضرورة عدم الخلط في استخدام المصطلحات بين المعنى اللغوي والمعنى الفني أو المعرب أو الخاص بفن أو علم من العلوم، حيث يقول: «العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ونحو ذلك صفات كمال، فلو لم يتصف الرب بها اتصف بنقائضها كالجهل والعجز والصمم والبكم والخرس، وهذه صفات نقص، والله امتزه عن ذلك (...)» فإذا قال النفاة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية: هذه الصفات متقابلة تقابل (العدم والملكة)، فلا يلزم من رفع أحدهما ثبوت الثاني (...) أجيبوا عن ذلك بعده أجوبة، مثل أن يقال: هذا اصطلاح لكم^(٢)، وإلا فاللغة العربية لا فرق فيها^(٣)، والمعاني العقلية لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات^(٤).

ومهما يكن من أمر، فإن ما أشار إليه أبو العباس ابن تيمية يكشف جزءاً مما شاهدته ساحة (علم الكلام) من (المساجلات الفكرية) التي استخدمت فيها (المصطلحات)، عربية ومعربة، أدوات فعالة في هذه المساجلات، مما يفسر ازورار بعض اللغويين والمعجميين عن بعض المصطلحات المعربة، أو إثثار المصطلح العربي الأصيل على المصطلح المعرب، كما حدث في المعاجم التراثية (من العين إلى التاج) حينما استعاضت بالمصطلحات التي تؤدي معنى (الملكة) المعرب مثل (الطبيعة والسجية والغريزة)، ولم تثبت (الملكة) إلا بالمعنى الذي سجل في عصور الفصاحة، وهو (التملك).

يؤكد هذا التفسير ما تقدمت الإشارة إليه في الباب الأول، من مسلك قد يبدو متناقضاً، حيث أثبت مجد الدين الفيروز آبادي المعنى المعرب للملكة في تفسيره (بصائر ذوي التمييز)^(٥)، على حين خلت مادة (ملك) في القاموس المحيط من هذا

(١) درء التعارض ١/ ٢٢٣. (٢) يعني قولهم (مقابلة تقابل العدم والملكة).

(٣) وهو المعنى الذي أقرته المعاجم التراثية عن عصور الاحتجاج وهو أن (الملكة) بمعنى (التملك)، كما تقدم في الباب الأول.

(٤) درء التعارض ٢/ ٢٢٢. (٥) بصائر ذوي التمييز ١/ ٥٠.

المعنى العربى، ولم يثبت إلا المعنى المسجل فى المعاجم التراثية السابقة، وهو (التملك) (١).

والذى لا شك فيه أن هذه (المساجلات) حول المصطلحات (العربية) (والمعربة) أو (المولدة) ذات جذور حضارية قديمة فى أعماق الفكر العربى، والفكر اللغوى منه على وجه الخصوص، ويكفى فى هذا الصدد أن أشير إلى أن الكاتب والمفكر الكبير أبا عمرو الجاحظ (المتوفى ٢٢٥ هـ)، قد استخدم (الملكة) بهذا المعنى الذى جاء فى المعاجم التراثية، ولم أعثر فى مؤلفاته التى بحثت فيها، على استخدام المعنى العربى أو المولد للملكة، اكتفاء بالمصطلحات العربية مثل (الطبع والسجية) وغيرهما، وذلك كما جاء فى كتابه (الحيوان) فى قوله: «صار المملوك أسوأ ملكة من الحر...» (٢).

أما فى مجال (المساجلات) فقد كانت (المنظرة)، التى سجلها أبو حيان التوحيدي (المتوفى فى حدود سنة ٤٠٠ هـ)، بين أبى سعيد السيرافى (المتوفى ٣٦٨ هـ) ومتى بن يونس المنطقى (المتوفى سنة ٣١٨ هـ)، من أبرز هذه المساجلات، وجاء فيها قول أبى سعيد: «إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفون بها من رسومها وصفاتها، من أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم» (٣)، إلى أن قال (أبو سعيد) مخاطبا (متى): «وأنت لو فرغت بالك وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التى تحاورنا بها، وتجارينا فيها، وتدارس أصحابك بمفهوم أهلها، وتشرح كتب يونان بعادة أصحابها، لعلمت أنك غنى عن معانى يونان، كما أنك غنى عن لغة يونان» (٤).

وفيما يتصل (بمساجلات المصطلحات) فى فكرنا اللغوى التى تسهم فى فهم المواقف التى قد تبدو متباينة فى ميدان المصطلح العربى والمعرب عموما، ومصطلح (الملكة) خصوصا، الذى هو محل هذه الدراسة، يأتى رأيان لشهاب الدين الحفاجى (المتوفى ١٠٦٩ هـ) فى كتابيه (شفاء الغليل) و(شرح درة الغواص).

أما رأى الأول فقد ذكره فى نهاية مقدمته لكتاب (شفاء الغليل) فيما فى كلام

(١) راجع القاموس (ملك) ١٢٣٢ وانظر كذلك التاج (ملك) ٦٤٦/١٣.

(٢) الحيوان، للجاحظ ٧٢/٦. (٣) الإمتاع والمؤانسة ١١٣/١.

(٤) المرجع السابق ١١٣/١.

العرب من الدخيل) ، قال: «واعلم أنني أذكر في كتابي هذا، تكميلاً للفائدة، ما قد يذكر بعض أهل اللغة، إما لتركهم التنبيه على أنه مولد - وصاحب القاموس يفعله كثيراً، حتى تراه يعتمد في بعض اللغات على كتب الطب، وهو من سقطاته الفاضحة - وإما لأنهم لم يحققوا معناه، وإما لكونه غريباً نادراً الاستعمال»^(١).

فالشهاب الخفاجي يرى ضرورة التنبيه على اللفظ (المولد)، خصوصاً إذا تم النقل عن مصدر لا يعود إلى ما سجل في عصور الفصاحة وتم اعتماده في المعاجم التراثية، وهذا مذهب دقيق أخذ به مجمع اللغة العربية بالقاهرة في معاجمه: (الوجيز) و(الوسيط) و(الكبير) ، حيث يشار إلى اللفظ المولد برمز (مو)، ولكن الملاحظ كذلك أن الشهاب يحمل على صاحب القاموس مجد الدين الفيروز آبادي لإكثاره من ذلك، واعتماده في بعض اللغات على كتب الطب، كما جاء في عبارة الشهاب.

وقد أخذ الشهاب الخفاجي على صاحب القاموس أنه في مادة (موس) ذكر (الماس)، وأنه «حجر مُتَقَوِّم»^(٢)، ثم قال الشهاب: «... تبع فيه (الرئيس) في (القانون)»^(٣)، وهو كثيراً ما يعتمد على كتب الطب فيقع في الغلط»^(٤). إلا أن الألباس ورد ذكره قبل ابن سينا، فقد أشار إليه مثلاً يحيى بن ماسويه (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) في كتاب (الجواهر وصفاتها)، بلفظ (الألباس)^(٥). على أن شرح صاحب القاموس كلمة (ماس) بأنها حجر مُتَقَوِّم^(٦)، يغلب على الظن أنه تأثر فيه بعبارة الصغاني (المتوفى سنة ٦٥٠ هـ) ، حيث استدرك على (الصحاح) في مادة (موس) قوله: «... حجر من الأحجار المتقومة»^(٧).

أما الرأي الثاني لشهاب الدين الخفاجي في هذا الصدد، فقد ورد في رده على الحريري (المتوفى ٥١٦ هـ) في (درة الغواص) الذي رأى أن (كافة) جاءت عن

(١) شفاء الغليل ٤٦. (٢) يراجع القاموس (موس) ٧٤٣ والتاج شرح القاموس (موس) ٤٨٢/٨.

(٣) يعني ابن سينا في كتابه القانون، ٤٠٧/١ حيث ذكر (الماس) في باب حرف الالف من الادوية المفردة، ثم قال ابن سينا «قيل الأصوب أن يذكر في باب الميم». وانظر قصد السبيل للمحبي ٢٠٨/١.

(٤) شفاء الغليل ٥٢.

(٥) الجواهر وصفاتها، ليحيى بن ماسويه، تحقيق الدكتور عماد عبد السلام عبد الرؤوف - الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٤٦.

(٦) التاج (موس) ٤٨٢/٨.

(٧) التكملة والذيل والصلة ٤٣٣/٣.

العرب منصوبة نكرة بدون (ال) التي للتعريف، ولكن الشهاب الخفاجي يرى جواز استخدامها مثل (جميع)، نكرة ومعرفة بـال، ثم قال: «لأننا لو اقتصرنا في الألفاظ على ما استعمله العرب العاربة والمستعربة لحجرنا الواسع، وعسر التكلم بالعربية على من بعدهم، ولما لم يخرج عما وضع له { أى لفظ الكافة بالتعريف } فهو حقيقة، والذي يشهد له العقل السليم أنه لا محيد عما قلناه إلا لمكابر أو معاندة»^(١).

والذي يتضح لى أنه لا تناقض في هذه المواقف والأقوال، خصوصاً ما سبق ذكره عن صاحب القاموس، واغفاله ذكر (الملكة) بالمعنى المعرب في القاموس المحيط، مع ذكره لهذا المعنى ذاته في تفسيره (بصائر ذوى التمييز)، كما تقدم في هذا الفصل، وكذلك الرأيان الأنفان لشهاب الدين الخفاجي في نقده لصاحب القاموس لذكره المصطلحات المعربة دون تنبيه على ذلك، ثم ما أجازه من استخدام الألفاظ المولدة، فهذا كله يندرج تحت مسلك واحد وهو الحرص على استخدام اللفظ أو المصطلح العربى الأصيل أولاً، خصوصاً إذا وجد مصطلح معرب يشترك في المعنى، أو يؤدي معنى لا يلتقى مع معنى المصطلح العربى الأصيل المشابه له لفظاً أو معنى، في هذه الحالة يجب التنبيه على المعرب، أو اختلاف ما يدل عليه كلى مصطلح على حدة، خصوصاً في مجال الشبهات والاستخدامات الدقيقة التي قد تؤدي إلى اللبس، على أنه كان من الواجب إثبات المعنى المعرب للمصطلح على الرغم من ذلك في المعاجم التراثية، مع إثبات الفرق بينه وبين المصطلحات المشاركة له في الدلالة، فليس خوف اللبس عذراً لعدم تسجيل المصطلح المعرب، ولكن ربما أفاد في تفسير المسلك المشار إليه في سياقه الحضارى والفكرى.



بعد هذه الملاحظات الثلاث، يجدر إيضاح ملاحظة منهجية بشأن النصوص المدروسة في هذا الفصل، وتتعلق (بالمملكة اللغوية)، وبعض آفاق (التنظير اللغوى)، وذلك في النقاط (أولاً) و(ثانياً)، (ثالثاً) الواردة فيما يلى، فقد تم اختيار هذه النصوص لأنها تعالج بعض محاولات فهم (ظاهرة الكلام البشرى)، سواء كان ذلك

(١) درة الغواص وشرحها وحواشيها وتكملتها، تحقيق عبد الحفيظ القرنى ٢٠٣، وانظر المصطلحات العلمية قبل النهضة الحديثة تأليف د. ضاحى عبد الباقي ١٠٢.

لكونها تتناول بعض نصوص العربية على أنها مثال لهذه الظاهرة، أو لأن تلك النصوص فيها استشراف لبعض مسائل (التنظير اللغوى).

وجدير بالذكر أن (التنظير اللغوى) المعنى ها هنا بالذكر مستمد من مباحث (نظرية اللغة فى (علم اللغة الحديث) ، ولا يعنى ذلك بالطبع ادعاء بأن المفكرين العرب أو الدارسين للعربية وظاهرة الكلام البشرى فى سياق هذه النصوص، لا يعنى هذا ادعاء بأن هؤلاء الدارسين العرب من المتقدمين قد ألفوا فى (نظرية اللغة)، كما نجد عند رواد هذه الدراسات من المعاصرين أو المحدثين الغربيين، ولكن الأمر متعلق بالمنهج ومعطيات النصوص، حيث أعطت هذه النصوص رؤية للغة على أنها ظاهرة بشرية عامة، لا تقتصر على العربية وحدها، وقد شرح الدكتور عبد السلام المسدى هذا المنحى فى فكرنا اللغوى العربى، حين قرر أن هذه الوجهة «مردها قدرة أمة من الأمم على تجاوز ضبط لغتها وتقنينها لإدراك مرتبة التفكير المجرد فى شأن الكلام، باعتباره ظاهرة بشرية كونية، تقتضى الفحص العقلانى بغية الكشف عن نواميسها الموحدة، والحضارة العربية قد أدركت هذه المرتبة: فكر أعلامها فى اللغة العربية، فاستنبطوا منظومتها الكلية، وحددوا فروع دراستها (...) ولكنهم تطرقوا إلى التفكير فى الكلام من حيث هو كلام، أى فى الظاهرة اللغوية كونياً، ولئن ورد ذلك جزئياً فى منعطفات علوم اللغة العربية، وخاصة عندما فلسفوا منشأ نظامها وقواعدها، فوضعوا علم (أصول النحو)، فإنهم دونوا ذلك خصوصاً فى جداول تراثهم الآخر غير اللغوى أساساً...»^(١).

والواقع أن هذا الفهم يسمح لدارسى العربية، وتاريخ الفكر اللغوى العربى، أن يقدموا صياغة جديدة لهذا التاريخ، ورؤية منهجية لفكرنا (اللغوى)، سداً لنقص فادح فى هذا الميدان المتصل بالفكر العربى، خصوصاً إذا تمت مراعاة الفروق الثقافية والمنهجية بين الفكرين العربى والغربى، بما يجنب الدرس اللغوى الإسقاطات والتأويلات المتعسفة.

أما الأساس النظرى لمنهجية فهم هذه النصوص، فقد استفاد من جهود كثيرة فى هذا المجال، ولكن أخص منها بالذكر أعمال تشومسكى: (جوانب من نظرية النحو)، و(اللغة ومشكلات المعرفة)، و(المعرفة اللغوية)، وكذلك التحولات التى أدخلت على

(١) التفكير اللسانى فى الحضارة العربية ٢٤.

النظرية، وقد عالج تشومسكى معظمها فى (المعرفة اللغوية) ، كما عرض لها الدكتور عبد القادر الفاسى الفهرى فى أعماله المشار إليها فى مراجع هذه الدراسة، ولا يتسع هذا الفصل لعرض هذا الأساس النظرى، حيث يحتاج إلى بحث مستقل.

أما مصادر النصوص التى عولجت، فقد توزعت على جداول تراث الفكر العربى، كما ذكر الدكتور عبد السلام المسدى فى كلامه المشار إليه آنفاً^(١)، وإن كانت طائفة مميزة من هذه النصوص تعود إلى مصادر لغوية متخصصة.

هذا، وقد توزعت النصوص للمختارة على مجموعة من المسائل، أو الأفكار، أو القضايا اللغوية المثارة فى الفكر التنظيرى اللغوى، وسأعرض لها وفق هذه المسائل أو القضايا:

أولاً: اختصاص اللغة الطبيعية بالإنسان

تتناول هذه الجزئية ما تقدم من رأى ابن سينا فى اختصاص الإنسان بأصوات يدل بها (بالوضع) على أعراضه غير المتناهية، وتلك الأغراض غير المتناهية لا توجد عند جنس الحيوان غير الإنسان، وكذلك اختصاص الجنس البشرى بالقدرة على تصور المعانى الكلية العقلية، ومعرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات^(٢).

وقد كانت معالجة ابن سينا لهذه القضايا من خلال الوجهة المعرفية بالرجوع إلى اللغة، كما تقدم.

ولكن استشراف آفاق (التنظير اللغوى) يبرز فى عدة نصوص منها ما جاء عن أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفى ٢٥٥ هـ) فى كتابه الحيوان، وجعل ترجمته: «ما للسنور من فضيلة على جميع أصناف الحيوان، ما خلا الإنسان»^(٣)، وفيه يقول: «فإذا صرت إلى السنابير وجدتها قد تهيأ لها من الحروف العدد الكثير، ومتى أحبيت أن تعرف ذلك فتسمع تجاوب السنابير، وتوعد بعضها لبعض فى جوف الليل، ثم أحص ما تسمعه وتتبعه وتوقف عنده، فإنك ترى من عدد الحروف ما لو كان لها من الحاجات والعقول والاستطاعات، ثم ألفتها لكنت لغة صالحة متوسطة الحال»^(٤).

(١) راجع التفكير اللسانى ٢٤.

(٢) راجع الفصل الأول من هذا الباب، وانظر الشفا لابن سينا - النفس ١٨٢ و ١٨٤.

(٣) الحيوان، للجاحظ، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت ١٤٢٦ - ٢٨٦/٥.

(٤) الحيوان ٢٨٩/٥.

وقد استوقف هذا النص الدكتور حسن ظاظا، الذى يظهر إعجابه بنظر الجاحظ اللغوى، حيث يقرر من سياق النص أن الجاحظ «ينفى أن يكون هذا الصياح لغة لأنه يشترط أن يكون وراء النطق الصوتى ما يسميه بالحاجات، وهى البواعث الاجتماعية والنفسانية والفكرية للتعبير، وكذلك ما يسميه بالعقول، وهى القدرات المفكرة المدبرة إلى تستطيع الملاحظة والقياس والاستنباط، وتعمل بدأب على كشف مجاهل الكون، وأخيراً ما يسميه بالاستطاعات وهى الإرادة، التى تجعل المتكلم لا ينطق بباعث الغريزة أو الحالة الشعورية القوية المؤقتة فحسب، ولكن كلما رأى هو ذلك مناسباً له مرغوباً منه فيه» (١).

١ - ولكن الجاحظ فى موضع آخر من كتاب (الحيوان) يجعل (فصاحة) الإنسان ظاهرة لغوية كلية، لا تنقيد بلغة معينة، كما يجعل اختصاص الإنسان بهذه الفصاحة أو البيان أساس تميزه عن كل ما فى العالم من موجودات، يقول أبو عثمان الجاحظ: «والإنسان فصيح، وإن عبر عن نفسه بالفارسية أو بالرومية، وليس العربى أسوأ فهما لطمطمة الرومى من الرومى لبيان لسان العرب، فكل إنسان من هذا الوجه يقال له فصيح (...) ووجدنا كون العالم بما فيه حكمة، ووجدنا الحكمة على ضربين: شئ جعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة، ولا عاقبة الحكمة، وشئ جعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة، فاستوى بذلك الشئ العاقل وغير العاقل فى جهة الدلالة على أنه حكمة؛ واختلفاً من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل، والآخر دليل يستدل (...)، فشارك كل حيوان سوى الإنسان جميع الجماد فى الدلالة، وفى عدم الاستدلال، واجتمع للإنسان أن كان دليلاً مستدلاً، ثم جعل للمستدل سبب يدل على وجوه استدلاله، ووجوه ما نتج له الاستدلال، وسموا ذلك بياناً» (٢).

ومن هنا يقرر الدكتور عبد السلام المسدى أن الذين نظروا علاقة الإنسان باللغة فى فكرنا اللغوى، والجاحظ منهم، «قد تنبهوا إلى أنها علاقة بالطبع والاقتضاء، لا بالعرض والاتفاق، معنى ذلك أن الإنسان فى كينونته الجوهرية موجود متكلم، فتركيبه الطبيعى مقتضى للبعد اللغوى بالضرورة...» (٣).

(١) اللسان والإنسان، الدكتور حسن ظاظا، القاهرة، ١٩٧١، ص ٤٥.

(٢) الحيوان ١/ ٣٣ وانظر التفكير اللسانى ٤٨. (٣) التفكير اللسانى ٤٨.

٢ - ومن النصوص التي تناولت هذا المنحى ما جاء فى «الخصائص» لأبى الفتح بن جنى (المتوفى، ٣٩٢ هـ)، فى الباب الذى عقده تحت عنوان «فى أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة»^(١) حيث عرض فهمه لمسألة (الكلام)^(٢)، ثم أورد جواباً على اعتراض طرحه كما يلى: «فإن قلت: رأيت لو أن أحدنا عمل آلة مُصَوِّتة، وحركها واحتذى بأصواتها أصوات الحروف المقطعة المسموعة فى كلامنا، أكنت تسميه متكلماً، وتسمى الأصوات كلاماً؟».

فجوابه: ألا تكون تلك الأصوات كلاماً، ولا ذلك المصوت لها متكلماً، وذلك أنه ليس فى قوة البشر أن يوردوه بالآلات التى يصنعونها على سمت الحروف المنطوق بها وصورتها فى النفس؛ لعجزهم عن ذلك يأتون بأصوات فيها الشبه اليسير من حروفنا، فلا يستحق لذلك أن يكون كلاماً، ولا أن يكون الناطق بها متكلماً، كما أن الذى يصور الحيوان تجسماً أو ترقياً لا يسمى خالقاً للحيوان، وإنما يقال مصور وحاك ومشبه...»^(٣).

ويبرز الدكتور محمد صالح الضالع ملمحاً مهماً يساعد فى فهم نص ابن جنى السابق، وهو تقريره «أن العرب قاموا بمحاولة تخليق أصوات حيوانية أو آدمية تصدر من أجسام دمي صنعوها، أما لإظهار براعة حيلهم، أو لتسلية الأمراء والخلفاء والملوك، وقد تم معظم هذه المحاولات فى العصور التى تلت عصر ابن سينا المتوفى ٤٢٨ هـ الذى مهد لتصميم هذه الاختراعات بدراسته لأصوات الكلام ومقارنتها بأصوات طبيعية أخرى غير بشرية أو غير نطقية، على حد تعبيره»^(٤).

وكلام ابن سينا المشار إليه جاء فى الفصل السادس من رسالته (أسباب حدوث الحروف)^(٥)، الذى يفتتحه بقوله: «فى أن هذه الحروف من أى الحركات الغير النطقية تسمع. وأنت تسمع (العين) من كل إخراج هواء بعنف من مخرج رطب، (الحاء) عن أضيق منه وأعرض، و(الحاء) عن حك كل جسم لين حكاً كالقشر بجسم صلب...»^(٦).

(١) الخصائص ٤٤٧/٢ . (٢) راجع المصدر السابق ٤٥٤/٢ .

(٣) الخصائص ٤٥٥/٢ .

(٤) علم الأصوات عند ابن سينا، للدكتور محمد صالح الضالع، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية (بدون تاريخ) ص ٥٠ .

(٥) أسباب حدوث الحروف لابن سينا - مكتبة الكليات الأزهرية (بدون تاريخ) ص ٢٦ .

(٦) أسباب حدوث الحروف ٢٦ .

وقد عدّ الدكتور الضالع كلام ابن سينا هذا «أول بداية لمحاولة دراسة الأصوات اللغوية فيزيائياً - سمعياً» (...) ومحاولة دراسة الإدراك السمعي لخصائص وألوان الأصوات. والجانب الفيزيائي - السمعي الآخر الذي يمكن استنباطه من ذلك الفصل هو الذي بوسعنا أن نؤرخ به بداية التفكير في صنع الكلام البشري (...) بصورة علمية، وهو ميدان حديث جداً في التكنولوجيا المعاصرة، لم يحسم أبعاده بعد علماء الأصوات المعاصرون، ومما دفع عجلة الاهتمام به، وصعد نشاط الباحثين فيه، هو تكنولوجيا الحاسبات الإلكترونية، حيث يحاول المهندسون والمبرمجون أن يصلوا بالحاسب إلى أن يسمع ويفهم ثم ينطق الكلام البشري لاستخدامه في أمور كثيرة^(١).

ولكن نص ابن جنى الذي تقدم هنا يشير إلى أن أبا الفتح بن جنى، وهو متقدم زمنياً على ابن سينا، يعرف محاولات لتصنيع الكلام البشري، وذلك في قوله: «إنما يأتون بأصوات فيها الشبه اليسير من حروفنا؛ فلا يستحق لذلك أن تكون كلاماً، ولا أن يكون الناطق بها متكلماً»^(٢)، وبذلك يكون رأى الدكتور الضالع في أن كلان ابن سينا في الفصل السادس من (أسباب حدوث الحروف) بداية التفكير في صنع (الكلام البشري)، يكون هذا الرأى في حاجة إلى إعادة النظر^(٣).

ومهما يكن من أمر، فلم «يعد هناك أى عقبة أما الفنين أن يحولوا الصور الطيفية الأكوستيكية إلى صوت مرة ثانية (...)» وقد تحقق هذا في السنوات القليلة الأخيرة في معاهد كثيرة للصوتيات (...) وقد طور قسم الأصوات في جامعة أدنبرة جهازاً لإنتاج أصوات صناعية...»^(٤).

ولكن على الرغم من تقدم الوسائل التكنولوجية لتصنيع الكلام البشري، إلا أن المدرسة التحويلية بتركيزها على التفرقة بين خصائص الملكة اللغوية البشرية والكلام غير البشري، قد أعطت الكلام البشري الطبيعى ارتباطاً واضحاً ومميزاً بالملكة اللغوية، التى أخذت اهتماماً واضحاً فى كتابات تشومسكى الأخيرة، خصوصاً تلك التى أدخل عليها تعديلات أبرز فيها ما استفادته النظرية اللغوية من المتابعة العملية والنقدية لإنتاج المدرسة التحويلية، ومما يرتبط بالملكة اللغوية وعلاقتها بالكلام البشري الطبيعى فى هذا السياق ما أورده تشومسكى فى محاضراته التى جمعها فى

(١) علم الأصوات عند ابن سينا ٤٧ . (٢) الخصائص ٢/ ٤٥٥ .

(٣) وقد وجدت فى (مفاتيح العلوم)، للخوارزمي (المتوفى ٣٨٧هـ) العبارة التالية: «الحنانات: آلات تعمل فتحن بصوت، مثل صوت المعارف والمزامير والصفارات، وغيره، على قدر الحاجة».

(٤) دراسة الصوت اللغوى، تأليف الدكتور أحمد مختار عمر، عالم الكتب بالقاهرة ١٤١١ هـ ١٩٩١ ص ٦٤ .

كتاب (اللغة ومشكلات المعرفة)، حيث يقرر أن العقل / الدماغ الإنساني «نظام معقد يدخل في تركيبه أجزاء متفاعلة متعددة، أحدها الجزء الذي يمكن أن نسميه بالملكة اللغوية، ويبدو أن هذا النظام الفريد في خصائصه الأساسية مقصور على النوع الإنساني، وعام في أعضائه»^(١).

وفي كتاب «المعرفة اللغوية» يهتم تشومسكى بالرد على فكرة آلية اللغة؛ أو النظر إلى السلوك اللغوي لشخص معين كما ينظر إلى (الماكينة)، ولذلك يحدد قيوداً وإجراءات تجريبية ضرورية في نظره لتقديم نظرية صحيحة ومبررة علمياً لسلوك ذلك الشخص لغوياً، فيقرر أنه من المفترض أن تأخذ هذه النظرية (الحالة الأولية) على أنها تتضمن كمكون، من مكونات العقل / الدماغ، كما تتضمن آليات معالجة معينة، ونظماً معيناً، وقدرًا من الذاكرة، ونظرية عن الأخطاء العشوائية، ووجوه القصور (كالأجزاء التي تبلى، أو أى شيء آخر)، (...) وتتضمن الحالة الأولية كل هذا بوصفه سمات مميزة للجنس البشري...»^(٢).

ومهما يكن من أمر الآراء التي تقال في نقد فكر تشومسكى، ومنه الفكرة التي عرضها النصان السابقان، فإن الصياغة العلمية المحكمة لهذا الفكر جعلته من أهم مصادر إثراء البحث اللغوي المعاصر.

٣ - ومن اللافت للنظر أن الإمام عبد القاهر الجرجاني (المتوفى ٤٧١ هـ) جعل مفتتح كتابه (أسرار البلاغة)، ومستهله، الربط بين اختصاص الجنس البشري بالكلام وتوضيح مميزات هذا الكلام، الذي خصه بمصطلح (البيان)، ليدلف إلى ركيزة مهمة اعتمد عليها في التمهيد لتنظيره اللغوي والبلاغي، وهي أن التباين في هذه الميزة الإنسانية والتفاضل لا يكون باللفظ وحده، وإنما بالتأليف والتركييب والترتيب أو (النظم)^(٣). يقول صاحب (أسرار البلاغة): «اعلم أن الكلام هو الذي يعطى العلوم منازلها، ويبين مراتبها (...) وبه أبان الله تعالى الإنسان من سائر الحيوان (...)، وإذا كان هذا الوصف مَقُومَ ذاته، وأخص صفاته، كان أشرف أنواعه ما كان فيه، أجلى وأظهر، وبه أولى وأجدر»^(٤).

(١) اللغة ومشكلات المعرفة ٤٣ .

(١) المعرفة اللغوية ٤٠٩ .

(٣) راجع أسرار البلاغة للإمام عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، دار المدني بجلدة عدة ١٤١٢ هـ - ١٩٩١، ص ٤، ودلائل الإعجاز (له)، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر - مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ص ٥٧ وما بعدها . (٤) أسرار البلاغة ٣ - ٤ .

٤ - يتضح مما تقدم أن مسألة اختصاص الجنس البشرى باللغة الطبيعية، حقيقة مقررة في الثقافة العربية، لم يزعزعها ما تعرضت له هذه الثقافة من عوارض الصراع الفكري التي تعدت حدود الاختلاف المباح أحياناً، كما في حالة الصراع بين المعتزلة وبعض خصومهم، ويظهر ذلك الثبات في رد (بعض الأشاعرة) على اعتراض (بعض المعتزلة) على استدلالهم في قضية (الكلام النفساني) ^(١) بكلام الفلاسفة، قالت المعتزلة: «وانتم يا معشر الأشاعر انتهجتم مناهج الفلاسفة، حيث حددتم الكلام بالنطق النفسى، كما حدوا الإنسان بقولهم: الحيوان الناطق، وجعلوا النطق أخص وصف الإنسان تميزاً به عن سائر الحيوان، وجعلوه الفصل الذاتى» ^(٢)، وكان من رد الأشاعرة عليهم في ذلك: أن هذا القول لا يختص بالفلاسفة وحدهم، بل هو من المسلمات التي لاح دليلها، ووجب الأخذ بها مهما كان مصدرها ^(٣)، وجعلوا هذا (الكلام النفساني)، أو هذا التردد الذي يحدث عند إرادة الكلام بنية مشتركة عامة في الجنس البشرى، يعبر عنها بصورة فعلية في لغات مختلفة، قال الأشاعرة: «وهذا التردد لن يأتى إلا بأقوال عقلية ونطق نفساني يكون اللسان معبراً عنها تارة بالعربية وتارة بالعجمية، إن كان منطقياً، وبالإشارة والإيماء أن كان أبكم، (...) ومن أمكنه التمييز بين هذه الاعتبارات سهل عليه تقدير النطق النفساني، والقول بأن ذلك المعنى جنس ونوع من المعانى له حقيقة لا تختلف، والذي في الخيال واللسان ليس جنساً ونوعاً حقيقياً ثابتاً، بل يختلف ذلك بحسب الاصطلاح والمواضعة، وعلى إمكان التعبير من حال إلى حالة، ومن شخص إلى شخص، ومكان إلى مكان...» ^(٤).

وهذا النص وإن كان يلتقى في بعض نقاط التماس مع مقولة (البنية التحتية) و(البنية السطحية) ^(٥)، في المدرسة التوليدية التحويلية، إلا أنه يباينها في نقاط كثيرة تتصل بدائرة الثقافة العربية وخصوصيتها، وليس هنا مجال تفصيل ذلك.

(١) راجع نهاية الإقدام في علم الكلام، لأبى الفتح الشهرستاني، نشر الفردجيوم ص ٣١٨ وما بعدها.

(٢) نهاية الإقدام ٣٢٥.

(٣) راجع المصدر السابق ٣٢٨.

(٤) نهاية الإقدام ٣٢٦.

(٥) راجع مثلاً جوانب من نظرية النحو - تشومسكى - وترجمة مرتضى جواد باقر، بغداد ١٩٨٥ ص ١٦٩.

ثانياً: علاقة الملكة اللغوية (بالسجية والطبع) و(الاستعداد) و(الإعداد) (الأحيائي) :

تقدم فى هذا الفصل بيان أن (السجية والطبع) من المصطلحات العربية الأصيلة التى استخدمها بعض مفكرى الثقافة العربية لتؤدى المعنى العرب الذى أخذه لفظ (الملكة) خارج المعاجم التراثية (من العين إلى التاج)، ويشارك (السجية والطبع) فى ذلك (السليقة) و(الغريزة)، وغير ذلك، مما سلفت الإشارة إليه.

أما (الاستعداد) فالراجع أنه متصل فى فكر الثقافة العربية بمفهوم (القوة) و(الفعل)، كما يتضح فى كلام (جابر بن حيان) الذى تقدم طرف منه فى الفصل الأول من الباب الثانى ها هنا.

يضاف إلى مفهوم (الاستعداد) منحنى آخر يتمثل فى فهم ابن جنى لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١)، وأن الآية عند أبى الفتح لا تتناول موضوع الخلاف فى مسألة (التواضع والتوقيف)، «وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله: أقدر آدم على أن واضع عليها...»^(٢).

فقول ابن جنى: «أقدر آدم على أن واضع عليها» يحيل فى فهم (الاستعداد) إلى معنى (السجية والطبع)، وكذلك (القوة).

وقد جاء مصطلح (الاستعداد) عند الشهرستانى مركباً تركيباً خاصاً فى سياق الكلام عن (امتياز النفس الإنسانية عن الأجسام وقواها)... فلأحدى حالاتها حركاتها، وهى على مراتب، فمنها حركاتها من (قوة الاستعداد العلمى والعملى) إلى الكمال...^(٣). فإضافة (قوة) إلى (الاستعداد) الموصوف (بالعلمى والعملى)، مما يشير إلى أن (الاستعداد) فى هذا السياق مبدأ كلى وهبة تعطى لكل البشر، ولكنها تأخذ الصيغة الزمانية المحددة مثلاً فى لغة معينة يتعملها شخص بعينه فتصبح (ملكة له)، يشرح ذلك إشارة الشهرستانى فى هذا السياق إلى الترتيب بين (العقل المستفاد) و(العقل بالملكة) و(العقل بالفعل)، حيث يتصور «ذلك الترتيب إذا كان ثم متحرك من مبدأ إلى كمال، وإنما تتصور الحركة حيث يتحقق ثم زمان...»^(٤).

(١) سورة البقرة، من الآية ٣١.

(٢) الخصائص ١/ ٤٠.

(٣) نهاية الإقدام ٣٣٣.

(٤) نهاية الإقدام ٣٣٣.

(فالاستعداد) على هذا مبدأ كلى يتحقق زمانياً وعينياً عندما تتحقق (الملكة) وتظهر آثارها في (فعل) شخص معين، (فالسجية والطبع) وما إليهما، إنما تعبر عن تحقق تلك (الملكة) في (فعل) أمة أو شخص يصح وصفه بما وصف به الخليل ابن أحمد، رحمة الله، العرب أنهم نطقوا على (سجيتهم وطباعهم).

١ - جاءت عبارة الخليل فيما نقله أبو القاسم الزجاجي (المتوفى ٣٣٧ هـ) عنه، وقد سئل عن العلل التي يعتلُّ بها في النحو، ف قيل له: عن العرب أخذتها، أم اخترعتها من نفسك؟ فقال: «إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم يُنقل ذلك عنها، واعتلت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه...» (١).

أما قول الخليل إن العرب «عرفت مواقع كلامها، وقامت في عقولها علله» فيشرحه مفهوم (الاستعداد) على أنه مبدأ كلى في الإنسان تظهر أبعاده في (تهيؤ الإنسان) وفق تركيبه (الخلقي) أو (الاحيائي) (٢) الذي عاجله الفكر العربي في مفهوم (الملكة)، وذلك في رأي الدكتور عبد السلام المسدي إجابة عن التساؤل الذي طرحه، وهو: «هل تسنى لنظرية العرب في اللغة أن تنفذ إلى خصائص الظاهرة اللسانية بالاعتماد على ملابسات اقتنائها وطرائق تحصيلها؟» (٣) (...)، على أن الإجابة تركز على تحديد الفكر العربي «اللغة بكونها ملكة، والملكة مفهوم متعدد الجوانب والمقاصد غير أنه ينحصر إجمالاً في (القدرة) على اكتساب مالم يكن مكتسباً بضرب من التملك والحوز، فهي لذلك تحويل المفقود إلى الموجود بعد إثبات حق الملكية فيه بالرياضة والاقتناء. والمنطلق في اعتبار المنظرين أن اللغة ملكة، هو ربطها بالمؤهلات الفطرية في الإنسان إلى الحد الذي يصبح به البعد اللغوي لدى الإنسان ملابساً لجملة من العناصر الطبيعية المقترنة بوجوده تلقائياً» (٤).

(١) الإيضاح في علل النحو، لأبي القاسم الزجاجي - تحقيق الدكتور مازن المبارك - دار النفائس - بيروت ١٤٠٦ هـ ١٩٦٨ ص ٦٦.

(٢) مصطلح (الإعداد الاحيائي) نسبة إلى (علم الأحياء - البيولوجي)، والاحيائي نسبة إلى جمع التكسير، وهو جائز عند الضرورة، كما قرر مجمع اللغة العربية بالقاهرة - مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً - مجموعة القرارات العلمية ١٩٧١، ص ٥٢ - والضرورة هنا هي تعريب (بيولوجي إلى الاحيائي). وانظر مصطلح (الإعداد الاحيائي) في اللغة «ومشكلات المعرفة» لشومسكي ٣٦ و ٤١.

(٣) التفكير اللساني ٤٩ و ٢١٤.

(٤) التفكير اللساني ٢١٤.

ولما ربط الخليل (معرفة العرب) لمواقع كرمها بقيام عللها في (عقولها)، كان (نطق) العرب على (سجيتها وطباعها) معبراً في كلام الخليل السابق عن (الملكة) التي استقرت عند العرب. وطبيعة هذه العلل التي قامت في عقول أهل اللغة الأصليين أنها تحتاج في الكشف عنها إلى (علم اللغة) أو تحويل (الملكة) إلى (صناعة)، ومن هنا قدم الوصف العلمي لما قام في عقول العرب وعبرت عنه سجيتها وطباعها فيما قدمه من علل أو تفسيرات نحوية، وذهب الإنصاف بالخليل مذهبه الذي يليق بخلقه وعقله عندما قرر أن ما يقدمه من علل أو تفسيرات ليست بالضرورة ما قام في عقول أصحاب اللغة، وعبرت عنه سجيتها وطباعها.

وقد لفت هذا المسلك الدكتور نهاد الموسى عندما عالج نص الخليل السابق، فأوضح أن الخليل «لم يفته الاحتراس بأن معرفة العرب بمواقع كلامها، وقيام علل ذلك في عقولها (لم ينقل... عنها)، ذلك أن هناك بروزاً مقررأ بين (المعرفة الضمنية) و(ثورة التصريح النظري) عنها، وهكذا كان بحثه عن العلل محاولة في الكشف عما في عقول العرب أهل اللغة حين نطقت على سجيتها وطباعها»^(١).

٢ - أما أبو الفتح عثمانى بن جنى فقد كان على وعى بما قدمه مفكرو العربية السابقون عليه من نظرات كلية إلى اللغة، وعلى رأسهم الخليل بن أحمد، فاتجه إلى معالجته والبناء عليه، ومثال ذلك أن ابن جنى في تنظيره لعلاقة (السجية والطبع) وما إليهما باللغة «ملكة وصناعة»، ذهب إلى تأكيد أن أهل اللغة الأصليين اعتمدوا على تساندهم إلى سليقتهم ونجرهم، أو سجيتهم وطباعهم.

وقد عقد ابن جنى باباً «في أن العرب أرادت من الفعل والأغراض ما نسبناه إليها، وحملناه عليها»، يقول أبو الفتح: «اعلم أن هذا موضع في تثبيته وتمكينه منفعة ظاهرة، وللنفس به مُسْكَةٌ وعصمة، لأن فيه تصحيح ما ندعيه على العرب من أنها أرادت كذا لكذا، وفعلت كذا لكذا، وهو أحزم لها، وأجمل بها، وأدل على الحكمة المنسوبة إليها (...). وليس يجوز أن يكون ذلك كله في لغة لهم، وعند كل قوم منهم، حتى لا يختلف ولا يتنقض (...). إلا وهم له يريدون، وبسياقه على أوضاعهم فيه معنيون، ألا ترى إلى اطراد رفع الفاعل ونصب المفعول (...). وغير ذلك (...). فهل يحسن بذي لب أن يعتقد أن هذا كله اتفاق وقع، وتوارد اتجه»^(٢).

(١) نظرية النحو العربي، الدكتور نهاد الموسى - دار البشير الأردن ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م، ص ٥٦.

(٢) الخصائص ١/ ٢٣٨.

ثم يجيب ابن جنى عن اعتراض قد يرد على كلامه السابق، وأن ما ذكره إنما هو شيء طبع عليه العرب «وأجيئوا إليه من غير اعتقاد منهم لعلله، ولا لقصد من القصد التى تنسبها اليهم فى قوانينه وأغراضه» (١).

وكان مما ساقه ابن جنى فى رد هذا الاعتراض بيان أن أهل اللغة إنما وفَّقوا لذلك «لأن فى طباعهم قبولاً له، وانطواء على صحة الوضع فيه، لأنهم (...) لم يؤتوا هذه اللغة الشريفة، المتقادة الكريمة، إلا ونفوسهم قابلة لها، محسة لقوة الصنعة فيها، معترفة بقدر النعمة عليهم بما وهب لهم منها...» (٢).

والمبدأ الذى يشغل ابن جنى فى سياق النص السابق هو تقرير (الحكمة) التى يتحلى بها أهل اللغة الأصليون فى الأغراض والقوانين والقصد التى استنبطها اللغويون الرواد، وأنها مستندة إلى قبول طباع أهل اللغة ونفوسهم لذلك.

والمبدأ الثانى الذى يبنى على ما سبق من النظر اللغوى أن النحو المستقى منه لا يتناقض بالضرورة مع هذه (الحكمة)، بل يكشف عنها ويثبت اتكائها على (قابلية النفوس) ومساعدة الطباع.

وهذا النص فى رأى لا يؤرخ للنحو العربى وحده، ولا يقدم نظرة نقدية خاصة به، ولكنه يقدم رؤية كلية تنظيرية لما ينبغى أن يكون، وفق المنهجية العلمية التى تبناها ابن جنى. وليس هذا شيئاً فريداً، فإن المشكلة نفسها عالجها تشومسكى، مع فارق السياق الثقافى والتاريخى، ولكن من المفيد التأمل فى ذلك، بل ربما يحتاج نص ابن جنى إلى هذا التأمل ليفهم بصورة أكثر علمية، ففى الفصل الأول من (جوانب من نظرية النحو) يعالج تشومسكى (القابلية اللغوية) Langustic Competence مقررأ أن النظرية اللغوية بالمعنى الفنى... «هى نظرية ذهنية... لأنها تختص باكتشاف الحقيقة العقلية الكامنة وراء السلوك، أما استعمال اللغة الذى يمكن ملاحظته، أو الاستعداد المفترض للرد، أو العادات وغيرها، فإنها يمكن أن تزودنا بدلائل على طبيعة الحقيقة العقلية، ولكنها لا يمكن أن تكون وحدها الموضوع الحقيقى لعلم اللغة أن أريد له أن يكون علماً جاداً...» (٣).

(١) الخصائص ١/٢٣٨.

(٢) المصدر السابق ١/٢٣٩.

(٣) جوانب من نظرية النحو ٢٨.

إن تأكد تشومسكى أن النظرية اللغوية (تختص باكتشاف الحقيقة العقلية الكامنة وراء السلوك) يرجع، فيما يبدو إلى انتقاده دى سوسير، وذهابه إلى رفض مفهومه عن الـ *Langue* القائل بأنها «مجموعة من الوحدات فقط»^(١)، ولعله من الأولى أن نرجع إلى مفاهيم همبولت^(٢)... فى أن القابلية الكامنة هى نظام لعمليات توليدية^(٣).

إن عزل الدرس اللغوى عن المفاهيم الذهنية كان من أهم الدوافع فى مسيرة الدراسة التوليدية عند تشومسكى، فهل كان ابن جنى يعالج موقفاً مشابهاً؟ إن وجه الشبه الذى يترجح لدى الباحث، بعد مراعاة الفروق الثقافية والتاريخية، يتمثل فى الاعتراض الذى ساقه ابن جنى فى نصه السابق، وفى رده على هذا الاعتراض، حيث يرفض ابن جنى تفسير السجية اللغوية بشيء أجىء إليه العرب، أى الجنوا إليه، من غير اعتقاد منهم لعلله، ولا لقصد من القصد التى ينسبها ابن جنى إليهم.

وهذا الاعتراض يعتمد على نفى (قابلية النفوس) و (قبول الطباع) الذى أثبت ابن جنى العرب، مؤكداً حكمتها ومعرفتها بما قصدت إليه من لغتها، وهذا هو وجه الشبه، فيما يبدو للباحث، بين الموقفين، موقف ابن جنى و رده على الاعتراض، وموقف تشومسكى وانتقاده دى سوسير، وهذا الشبه يتلخص فى إثبات (القابلية) ورفض أن تدرس اللغة بمعزل عن الجوانب العقلية والقوانين الكلية المتعلقة بها.

ثالثاً: الأمور الظاهرة والعلل الباطنة:

لمح الجاحظ العلاقة بين (العلل الباطنة) و (الأمور الظاهرة) فى حين عالج اختلاف طبائع الناس المؤدى إلى تحقق مصالحهم، ثم يضع لذلك تصوراً كلياً، فى قوله: «وأنت إذا رأيت ألوانهم وشمائلهم، واختلاف صورهم ولغاتهم ونغمهم، علمت أن طبائعهم وعللهم المحجوبة الباطنة على حسب أمورهم الظاهرة»^(٤).

(١) المقصود هنا هو تعريف دى سوسير (للغة) مفرقا بينه وبين (السياق) و (الكلام)، وراجع علم اللغة العام لدى سوسير - ترجمة د. يوتيل يوسف عزيز - بغداد ١٩٨٨، ص ٢٧ و ٣٣.

(٢) حول أفكار همبولت يراجع موجز تاريخ علم اللغة (فى الغرب)، لروبنز، ترجمة د. أحمد عوض - عالم المعرفة - الكويت، ١٩٩٧ ص ٢٨٤.

(٣) جوانب من نظرية النحو ٢٨.

(٤) رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح الأستاذ عبد السلام هارون - دار الجليل بيروت ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م ٢٤٥/٣.

ولكن القاضى عبد الجبار الأسد أبادى (المتوفى ٤١٥ هـ) فى كتابه (المغنى)، فى المجلد الخاص بإعجاز القرآن، يتوقف عند (القدرة) وعلاقتها (بالكلام)، فهو يثبت (القدرة) على أنها الأصل الأول، «فمن حق القدرة أن تكون أصلاً، وأولاً، ومن حق العلوم أن تكون ثانية، ومن حكم الإرادات والآلات وما شاكلها أن تكون **ثالثة**...» (١).

ويوضح ذلك قوله فى السياق نفسه: «اعلم أن الكلام من جملة الأفعال المحكمة التى لا تصح إلا من العالم بكيفيتها، فلا يصح وقوعه من كل قادر، وإنما يتأتى ذلك من القادر إذا كان عالماً بكيفيتها، ولذلك يصح من العالم بالعربية أن يتكلم بها، ولا يتأتى منه أن يعبر عن ذلك المعنى بالفارسية، فإن كان يعلم المواضعة الفارسية أمكنه أن يعبر بها عن ذلك المعنى» (٢).

فالقدرة إذن عند القاضى عبد الجبار مبدأ كلى عام فى الجنس البشرى، لكنه لا بد أن يتخصص بالعلم بمواضعات لغة معينة حتى يصح وصف الشخص بأنه يتكلم بهذه اللغة. ولذلك يجعل القاضى خَلْقَ الأحياء دليلاً على هذا الفعل المحكم بحيث يدل «خلق الأحياء على أن فاعله عالم بكيفية ما يصح كون الحى حياً عليه، من التركيب، الذى يكون معه حياً، ومن وجود الحياة وما يحتاج إليه، على قدر **مخصوص**» (٣).

ولكن السياق الفكرى لهذه العلاقة بين القدرة والعلم بالكيفية، إنما جاء فى عرض القاضى عبد الجبار لرأى المعتزلة فى إعجاز القرآن، فالإنسان - ذلك القادر على أفعاله عند المعتزلة - وقدرته على الكلام إحدى جوانب هذه القدرة - هذا الإنسان لا يحتاج لكى يعارض القرآن إلى توفر القدرة عنده، بل يحتاج إلى أن يجمع للقدرة العلم بكيفية الفصاحة ومراتبها (...) فإذا جاء النبی وحظى بدرجة فى القدرة تزيد عن هذا الحد بمرتبة أو بمراتب، صح أن تكون دلالة على نبوته» (٤).

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، للقاضى عبد الجبار الهمزاتى الأسد أبادى، الجزء ١٦ (إعجاز القرآن) حققه الأستاذ أمين الخولى، مطبعة دار الكتب - القاهرة، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠، ص ١٩٢.

(٢) المصدر السابق ص ١٩١.

(٣) المصدر السابق ص ١٩١.

(٤) إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، الدكتور منير سلطان - منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧٧ م ص ٨٦، وانظر المغنى ج ١٦، ص ١٩٣.

أما الأشاعرة فقد تناولوا العلاقة بين (الكلام النفسى) و(النطق اللسانى)، حيث وصفوا الأول منهما بأنه أقوال «عقلية ونطق نفسانى يكون اللسان معبراً عنها تارة بالعربية، وتارة بالعجمية، إن كان منطقياً، وبالإشارة والإيماء إن كان أبكم (...)» والذى فى اللسان ليس جنساً ونوعاً حقيقياً ثابتاً، بل يختلف ذلك بحسب الاصطلاح والمواضع...»^(١).

وقد استفاد العلامة عبد القاهر الجرجانى من مفهوم الأشاعرة عن (الكلام النفسى) فى صياغته لنظرية النظم، وإن لم يكن العنصر الكلامى هو المسيطر على تفكيره، ولكن «جانب المعنى القائم بالنفس كنظرية أشعرية كان لها نصيب كبير فى نظرية النظم عند الجرجانى، بجانب بحوثه فى الجمال والتذوق، وصلة المنطق باللغة والنحو»^(٢).

ولقد كانت مسألة (اللفظ والمعنى) من الميادين التى عرض فيها العلامة عبد القاهر فكره وتنظيره، فكان مما تناوله فى ذلك تلك العلاقة التى يقتضى البحث بعض جوانبها فى الثقافة العربية، وهى العلاقة بين (الفكر أو العلل الباطنة) و(النطق) أو الأمور الظاهرة، وفى ذلك يقول فى دلائل الإعجاز مبيناً أن الألفاظ لما كانت أوعية المعانى، «فإنها لا محالة تتبع المعانى فى مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً فى النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً فى النطق. فاما أن تتصور فى الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعانى بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر فى النظم الذى يتواصله البلغاء فكراً فى نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعانى إلى فكر تستأنفه لأن تحيى بالآلفاظ على نسقها، فباطل من الظن، ووهم يتخيل إلى من لا يوفى النظر حقه...»^(٣).

وهذه المعالجة للعلاقة بين (الفكر والنطق) عند عبد القاهر جلعت الدكتور نصر أبو زيد يقارن بين فهم عبد القاهر لهذه العلاقة وفهم كل من دى سوسير وتشومسكى، فيقول: «يمكن لنا القول بطريقة معاصرة إن عبد القاهر كان على وعى تام بالفارق بين (اللغة) و(الكلام)، ذلك الفارق الذى أرسى دعائمه العالم السويسرى فرديناند دى سوسير، وطوره تشومسكى فى تفرقه بين (الكفاءة) و(الأداء)»^(٤).

(١) نهاية الإقدام ٣٢٦. (٢) إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، ص ٢١٣.

(٣) دلائل الإعجاز ٥٣.

(٤) مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجانى - قراءة فى ضوء الأسلوبية، الدكتور نصر أبو زيد - مجلة فصول للمجلد الخامس - العدد الأول، ١٩٨٤، ص ١٤.

أما الدكتور محمد عبد المطلب فقد كان حريصاً على بيان السياق الفكرى والثقافى الذى استطاع فيه عبد القاهر «التوفيق بين الشكل المادى للصياغة والجانب العقلى للمعنى، عن طريق الاستعانة بالنحو التقليدى، مع تحويله إلى إمكانات إبداعية...»^(١).

وقد أوضح الدكتور محمد عبد المطلب تشابهاً فى المنطلق الفكرى عند كل من عبد القاهر وتشومسكى، مع إيراد ما يشير إلى الاختلافات فى السياق الثقافى والمنهجى، فالمنطلق الفكرى لعبد القاهر يكاد يتشابه مع المنطلق الفكرى لتشومسكى فيما بعد، «حيث رفض الأخير المنهج الوصفى فى النحو لقصوره عن إدراك الجوانب الإنسانية فى اللغة (...).

وقد كان هم تشومسكى موجهها إلى ربط اللغة بالجانب العقلى، فى محاولة توفيقية لحل الإشكالات نفسه، الذى سبق أن واجه عبد القاهر، وقد تبلور جهد كل منهما فى إعطاء النحو إمكانات تركيبية مستمدة من قواعده العقلية...»^(٢).

ومما تجدر الإشارة إليه أن صياغة تشومسكى للعلاقة بين (البنية التحتية) و(البنية السطحية) قد شهدت تعديلاً يتناسب مع تطور النظرية التحويلية التوليدية عنده، وما طرح بشأنها من نقود، وفى كتاب (جوانب من نظرية النحو) يقرر تشومسكى فى كلامه عن تنظيم القواعد التوليدية أن «على المكون النحوى أن يخصص لكل جملة بنية عميقة... تحدد تأويلها الدلالى، وبنية سطحية... تحدد تأويلها الصوتى، وتؤول الأولى منها عن طريق المكون الدلالى، بينما تؤول الثانية عن طريق المكون الفنولوجى»^(٣)، وفى كتاب (المعرفة اللغوية) يشير تشومسكى إلى بعض التعديلات التى أدخلت على النظرية، ومنها أن النحو الكلى لم يعد «فى صورة التحول الفكرى الثانى شيئاً يزودنا ببنية لأنظمة القواعد، ولمعيار التقويم، بل يتألف النحو الكلى - بالأحرى - من أنظمة للمبادئ، فرعية، فله البنية القالبية... التى نكتشفها بصورة منتظمة فى بحث الأنظمة الإدراكية... يبارامترات يجب أن تحددها التجربة...»^(٤).

(١) قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجانى - الدكتور محمد عبد المطلب - القاهرة، ١٩٩، ص ٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٣) جوانب من نظرية النحو ٣٩.

(٤) المعرفة اللغوية ٢٧٦.

ولكن المحصلة العامة لهذه التعديلات كانت مفيدة لمسار النظرية الوليدية التحويلية، وكما يقول الدكتور عبد القادر الفهرى: «فلئن كان البرنامج التوليدي قد أخذ مساراً يبدو تجريدياً ومعقداً بالنسبة للمتبع غير المختص، فإنه مع ذلك قد مكن من تصحيح الصورة وتبسيطها مركزاً على خصائص العضو اللغوي الذهني الأولى، وعلى المناهج التي ينهجها نموه المتفاعل مع المحيط»^(١).

أما عن الصلة بين (الملكة اللغوية) ومسألة (العلل الباطنة وعلاقتها بالأمور الظاهرة)، فقد أشار إليها النص المروي عن الخليل بن أحمد، وقد تقدم سياقه في هذا الفصل، والعبارة المقصودة من ذلك هي قول الخليل «إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها علله...»^(٢).

(فالسجية والطباع) في هذا السياق تتضمن مفهوم (الملكة اللغوية) بإيثار المصطلح العربي على المصطلح العربي، كما تقدم بيانه ها هنا، أما قول الخليل (إن العرب نطقت) في مقابل قوله (عرفت مواقع كلامها). وقوله (قام في عقولها علله)، فهذه المقابلة تقود إلى العلاقة بين (النطق) و(المعرفة) أو (الكفاءة) و(الأداء)، وما يتصل بهما من مفهوم (البنية التحتية والسطحية)، من منطق إدراك الخليل لحقيقة أن نطق العرب على سجيتها ليس أمراً عشوائياً، ولكنه يعتمد على معرفتها لمواقع كلامها التي أدت إلى قيام علله في عقولها.

وليس غريباً أن يصدر هذا النظر عن الخليل الذي وصفه الدكتور أحمد أمين بأنه «ذو العقل الجبار المبتكر، الذي قل أن يوجد له نظير في علماء ذلك العصر، والذي عكف على العلم يخترع فيه ويستنبط أصوله من فروعه، على طريقه لم يسبق إليها...»^(٣).

أما الشهرستاني فقد صرح بمصطلح (الملكة) عند شرح إدراك النفس الإنسانية، وأنه ليس من جنس الإدراكات الحسية بالآلات الجسمانية، وأنها فوق المكان والزمان جوهرأ وإدراكاً (...) لها ثلاثة أحوال: أحدها أي يرتسم فيها صورة المعلومات

(١) المعجمة والتوسيط، للدكتور عبد القادر الفاسي الفهرى - الدار البيضاء ١٩٩٧ ص ٩، ويمكن تتبع كثير من صور التعديلات في النظرية التحويلية في «اللسانيات واللغة العربية» للدكتور عبد القادر الفاسي، ص ٦٨ وما بعدها.

(٢) الإيضاح في علل النحر للزجاجي ص ٦٦.

(٣) ضحى الإسلام، للدكتور أحمد أمين - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة العاشرة ٢/ ٢٩٠.

مفصلة (. . .) والثانية . أن يرتسم فيها جملة غير مفصلة لكن يحصل لها قوة وهيئة تقوى بها على تلك المسائل ، والثالثة : أن يحصل لها من (العقل بالفعل) و(الملكة فى الفعل) أنه إذا سمع كلاماً فى المناظرة مشتملاً على شبهة وقع فى خاطره جواب ذلك فى أَوْحَى ما يقدر ، وأسرع ما ينتظر ، كأنه معنى واحد ، ثم يعبر عنه بعبارات كثيرة^(١).

و(الملكة فى الفعل) من قبيل العلل الباطنة ، أو البنية المضمرة التى تدرك حسياً فى النطق الفزيائى ، أو ما يعبر عنه بعبارات كثيرة ، على حد قول الشهر ستانى ، ولكن الصياغة التجريبية العلمية لعلاقة (الملكة) باللغة المعينة ، أو (اللغة المبنية داخلياً) ، على حد مصطلح تشومسكى ، هذه الصياغة طرحها تشومسكى فى عدد من أعماله ، ومثال ذلك ما عرضه فى كتاب (اللغة ومشكلات المعرفة) ، «فالملكة اللغوية مكون من مكونات العقل / الدماغ ، أى أنها جزء من الإعداد الأحيائى للإنسان ، فإذا قدم للطفل ، أو على الأدق ، قدم لملكته اللغوية ، المادة الأولية ، فإنه سيكون لغة ما ، أى أنه سيكون نظاماً حوسبياً من نوع معين يعطى تمثيلات بنيوية للتعبيرات اللغوية ، تحدد أشكال هذه التعبيرات ومعانيها (. . .) وتسمى النظرية التى تعالج (الملكة اللغوية) أحياناً (بالنحو الكلى) . . . فيحاول النحو الكلى صياغة المبادئ التى تدخل فى عمل الملكة اللغوية ، ونحو اللغة المعينة تفسير لحالة الملكة اللغوية بعد أن قدمت لها التجربة الأولية ، أما النحو الكلى فتفسير لحالة الملكة اللغوية الأولى (. . .) قبل أى تجربة . . . »^(٢).



ولعل المسائل التى طرحت فى (أولاً وثانياً وثالثاً) مما تقدم ، تعطى تصوراً منهجياً عن المجالات التى استشرفها الفكر اللغوى فى الثقافة العربية ، من آفاق التنظير اللغوى ، القائم على فهم ظاهرة الكلام البشرى ، وأثر دراسة (الملكة اللغوية) فى ذلك ، وإن كان هناك نصوص أخرى تدخل فى هذا المجال تتناول مسائل أخرى مثل : (الازدواج اللغوى) ، و(جهاز اللغة الفعلى والاحتياطى) و(الملكة الأولى ، أو اللغة الأم ، وتغيرها) ، و(نظرية الترجمة) ، وغير ذلك . ولكن مجال هذا البحث لا يتسع لكل هذه المسائل ، فرأيت الاختصار على ما تقدم .

(١) نهاية الإقدام ، ٣٣٥ .

(٢) اللغة ومشكلات المعرفة ٦٢ - ٦٣ .

الخاتمة

عالج الفصل التمهيدي من هذه الدراسة جانبين الأول منهما يؤكد أن منهج البحث المتبع فيها يهتم بالتاريخ اللغوي على أنه فرع من علم اللغة الحديث، لإبراز مكان (الملكة اللغوية) في الفكر اللغوي العربي، الذي يمثل جزءاً مميزاً ومثيراً للبحث والتفسيرات في تاريخ العلم عموماً، وعلم اللغة خصوصاً.

وعرض تاريخ علم اللغة في العربية في سياق تاريخ علم اللغة في الحضارات الأخرى مهمة تحتاج إلى أعمال الدارسين اللغويين من العرب، وتستدعي الجمع من معرفة تراثنا اللغوي وأهم مناهج الفكر فيه، وكذلك منجزات علم اللغة الحديث.

كما أن هذا الجانب من الدراسة اللغوية ينبغي الحذر فيه من إهمال الفروق الثقافية والسياق التاريخي للأفكار، كما يلزم التمسك بالمنهجية العلمية لدراسة اللغة، والبعد عن التأويلات المتعسفة للنصوص.

أما الجانب الثاني في التمهيدي فقد تناول (الملكة اللغوية) عند دى سوسير الذي يعد من الرواد المتقدمين لعلم اللغة الحديث، واتضح أنه يرى (الملكة اللغوية) داخلة في مفهوم (اللسان)، أو (المقدرة) اللغوية عند كل متكلم، ولهذا لم يجعلها في مركز البحث اللغوي، لأنه اهتم (باللغة) على أنها ظاهرة اجتماعية، ومظهر ملموس ومنظم، وفق منهجه الذي حدده لدرس اللغة.

كذلك عرض التمهيدي لرؤية تشومسكي (للملكة اللغوية)، فقد اهتم بالدراسة التاريخية لبعض جوانب اللغة، كما قام باستخدام مصطلحات سابقة في سياقات أفكاره التي طرحها في كتبه، ومن هذه المصطلحات (الملكة اللغوية)، ويأتى اهتمام تشومسكي بالملكة اللغوية في إطار نقده للبنائيين والسلوكيين متبعاً المنهج الذي أخذه بعض المفكرين الغربيين حديثاً في رفض الاقتصار على الدراسة المادية للغة وإهمال الجانب العقلي والذهني في دراستها. كما يقدم تفسيراً للعقلانية يقترب بها من

أخذ بها، كما أوضح تسومسكى أن دراسته (الملكة اللغوية) لم تظهر في (النحو الكلى) الذى يصوغ الحقائق المتصلة بالملكة اللغوية الأولى عند الإنسان، كما عالج علاقة الملكة بالاكْتساب اللغوى، وما سماه (مشكلة أفلاطون)، مستبعداً فكرة الوجود (المسبق) عند أفلاطون، لأنها نظرة لا تتفق مع المنهجية العلمية ويقرر أن (الملكة اللغوية) جزء من إعدادنا الأحيائي الذى توقظه التجربة.

وفى الباب الأول يتضح من تتبع مصطلح الملكة فى النصوص الفصيحة، فى إحدى القراءات القرآنية الشاذة، وفى عدد من الأحاديث النبوية الشريفة فى عصور الاحتجاج، تلك التى اعتمدت عليها المعاجم العربية التراثية، يتضح أن (الملكة) تعنى التملك والسيطرة، وأن هذا المعنى قد انطلق من التملك الحسى إلى تملك قوة خلقية، كذلك قرر ابن فارس فى (المقاييس) أن مادة (ملك)، وفيها (الملكة)، تعود إلى أصل يدل على قوة فى الشيء وصحة. وقد التزمت المعاجم العربية التراثية من (العين حتى التاج) بالربط بين (الملكة) والتملك، ولم تدخل فى معناها ما استجد خارج دائرة نصوص عصور الاحتجاج.

أما فى الفصل الثانى فقد أظهرت الدراسة أن مرحلة النقل والترجمة من اللغات الأخرى إلى العربية قد أثرت فى نمو مصطلح الملكة، وهو التغير الذى رصدته مصادر الفكر اللغوى العربى فى غير المعاجم التراثية، وكان أقدم نص ذكرت فيه الملكة بالمعنى العربى عن اليونانية هو ما ترجمه إسحاق بن حنين فى كتاب (الطبيعة) لأرسطو، كما جاء فى مصادر الدراسة.

وفى الباب الثانى عالجت الدراسة العلاقة بين (التنظير المعرفى)، و(الملكة اللغوية) فى الفكر العربى، من منطلق أن مفكرى العربية الذين تناولوا عدداً من بحوث نظرية المعرفة ومصادرها مثل العقل والنقل والنفس، والوحى، والعلم والنظر والمعارف، وغير ذلك، هؤلاء المفكرون قد تناولوا فى أثناء ذلك مصطلح الملكة، حيث أظهرت الدراسة معالجتهم لهذا المصطلح المدرس، وذلك لبيان موضع الملكة فى التنظير المعرفى فى العربية بالرجوع إلى الظاهرة اللغوية، انطلاقاً من الفكر

الفلسفى فى أغلب الأحيان. وبدأ هذا التتبع بفكر جابر بن حيان (المتوفى ٢٠٠ هـ) الذى عالج (الطبيعة) و(الطبع) و(القوة) و(الفعل)، وغير ذلك، فكان يعطى (للطبيعة) على أنها مصطلح عربى، ما عُرِّبَ بعده تحت مصطلح (الملكة)، حيث يشير جابر إلى أن الضرورة والطبع يقودان إلى الاصطلاح، وأن اللغة عنده لن تصل إلى هذا الاصطلاح بين المتكلمين بها إلا إذا خرجت من الطبع أو القوة إلى (الفعل)، أى أن تصير (ملكة) يسيطر عليها المتكلم الأصلى بعد استقرارها عنده.

أما أبو نصر الفارابى فى تنظيره المعرفى (للملكة) فقد تناول فى آن واحد المصطلح العربى (الملكة)، وكذلك المصطلحات العربية التى تؤدى معناه مثل (الطبع) و(العادة) و(الفطرة)، بل عمد أبو نصر إلى الربط بين المصطلحات العربية السابقة والمصطلح العربى (الملكة)، وذهب إلى ربط (الملكة اللغوية) كذلك بالطبيعة والفطرة، مما يؤكد إدراكه للعلاقة بين هذه المصطلحات تأصيلاً وتعريياً، ثم امتد تنظيره المعرفى للملكة إلى معالجة مسألة اكتساب اللغة مبنياً أثر الملكة فى ذلك. ثم تحويل الملكة إلى (علم اللسان)، مطبقاً ذلك على مرحلة تسجيل ملكة العربية فى جهود مدرستى الكوفة والبصرة.

كذلك تناول ابن سينا تنظير الملكة معرفياً فى إشارته إلى علاقة (الاستعداد) بما سماه (العقل بالملكة)، ويلتقى هذا الاستعداد مع مفهوم ابن جنى للمواضعة وإقذار الإنسان على أن يتكلم، فى سياق معالجة تعلم آدم الأسماء كلها.

كما عرض التنظير المعرفى للملكة عند ابن سينا لمسألة (إبداعية اللغة عند الإنسان) الذى لا تتناهى أغراضه، وفى ذلك السياق أشار ابن سينا إلى خاصية (تصور المعانى الكلية) عند الإنسان.

وفى الفصل الثانى من الباب الثانى عالجت الدراسة الملكة اللغوية واستشرف بعض آفاق التنظير اللغوى فى الفكر اللغوى العربى.

وكان المفكرون الذين تناولت الدراسة نصوصاً لهم تتصل بموضوع هذا الفصل قد استخدم بعضهم مصطلح (الملكة) العربى، على حين استخدم فريق منهم المصطلحات العربية غير المعربة التى كانت تؤدى المعنى نفسه، واستمرت مع ظهور المعنى العربى (للملكة)، وبعده كذلك، مثل (الطبيعة) و(السجية) و(الغريزة)،

ومن هنا فقد بدأ الفصل برصد هذه الظاهرة مع بيان محاولات أخرى ظهرت عند بعض مفكرى العربية للربط بين مصطلح (الملكة) العرب وتلك المصطلحات العربية التى يشترك معها فى المعنى، ولما كان الباب الأول من الدراسة قد حدد أن المعاجم العربية التراثية (من العين إلى التاج) لم تثبت (الملكة) بالمعنى العرب فقد اتضح من التبع الفكرى لهذه المسألة أن من أهم أسبابها الرغبة فى الاكتفاء بالمصطلح العربى غير العرب، إذا كان يؤدى المعنى نفسه الذى يحمله المصطلح العرب، وكذلك كان الخوف من تحميل المصطلحات العربية الأصيلة أو المعربة غير ما تحتمل، بحدوث خلط أو تداخل فى المفاهيم، كان هذا الخوف وراء التوقف أو الإحجام عن إثبات كثير من المصطلحات المعربة، ومنها (الملكة)، وساعد على ذلك ارتباط مصطلح (الملكة) العرب بالدرس الفلسفى الذى أثار كثيراً من الجدل فى الثقافة العربية، وخصوصاً فى سياق المصطلح العلمى.

وفيما يتصل بمصطلح (التنظير اللغوى) المستخدم هنا فهو مستمد من الدراسات التى تناولت (نظرية اللغة) فى علم اللغة الحديث، حيث تناولت الدراسة مجموعة من النصوص تعطى رؤية للغة على أنها ظاهرة بشرية عامة، لا تقتصر على العربية وحدها، استشرف فيها بعض مفكرى العربية جانباً من آفاق التنظير اللغوى من منظور الحضارة العربية، وكان من المفيد الإشارة إلى تناول التنظير اللغوى فى علم اللغة الحديث لجانب من هذه المسائل المدروسة، كما فى مسألة اختصاص اللغة الطبيعية بالإنسان، وكذلك مسألة علاقة (الملكة اللغوية) بالطبع والسجية و(الاستعداد) أو (الإعداد الأحيائى) للجنس البشرى، وكذلك مسألة (الأمور الظاهرة والباطنة) فى سياق القدرة اللغوية، و(الكلام النفسى) عند بعض مفكرى العربية، كذلك العلاقة بين الفكر والنطق، وذلك لمحاولة قراءة هذه النصوص العربية قراءة لغوية منهجية، حيث كانت (الملكة اللغوية) فى كل ذلك هى قطب الرحا أو مركز الدائرة، فى هذه الدراسة.

المصادر والمراجع

- ١ - أبجد العلوم، ألفه صديق بن حسن القنوجي، أعدّه للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار، دمشق ١٩٧٨ (الجزء الأول) أعادت دار الكتب العلمية نشره في ثلاثة أجزاء بيروت (بدون تاريخ) .
- ٢ - ابن رشد، بقلم الأستاذ عباس محمود العقاد - دار المعارف بالقاهرة، ١٩٨٢ .
- ٣ - إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر = منتهى الأمانى والمسرات فى علوم القراءات، تأليف أحمد بن محمد البنا (الدمياطى) ، حققه الدكتور شعبان محمد إسماعيل - عالم الكتب بيروت - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- ٤ - إحصاء العلوم، لأبى نصر الفارابى، حققه وعلق عليه الدكتور عثمان أمين - مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة - ١٩٦٨ .
- ٥ - الجامع لأحكام القرآن، لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م .
- ٦ - إحياء علوم الدين، لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى، المطبعة العثمانية المصرية، القاهرة ١٣٥٢ هـ ١٩٣٣ م .
- ٧ - الأدب المفرد - للإمام البخارى - مكتبة الآداب بالقاهرة - ١٤٠٠ هـ .
- ٨ - أسباب حدوث الحروف، للرئيس أبى على الحسين بن سينا، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٣٩٨ هـ ١٩٧٨ م .
- ٩ - أسرار البلاغة، تأليف الإمام عبد القاهر الجرجانى النحوى، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر - دار المدنى بجدة - ١٤١٢ هـ ١٩٩١ م .
- ١٠ - أسس علم اللغة، تأليف ماريو باى، ترجمه وعلق عليه الدكتور أحمد مختار عمر - عالم الكتب بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٠٨ هـ ١٩٨٧ م .
- ١١ - أسطورة المادة: صورة المادة فى الفيزياء الحديثة، تأليف بول ديفيز وجون جريين، ترجمة م . على يوسف - سلسلة الألف كتاب الثانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨ .

- ١٢ - الإصباح شرح الاقتراح (للسيوطي) ، تأليف الدكتور محمود فجال - دار القلم - دمشق ١٤٠٩ - ١٩٨٩ .
- ١٣ - أضواء على النفس البشرية، تأليف الدكتور عبد العزيز جادو - دار المعارف بالقاهرة - سلسلة اقرأ - ١٩٨٧ م .
- ١٤ - إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، تأليف الدكتور منير سلطان، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧٧ ،
- ١٥ - الأغاني - ألفه أبو الفرج الأصبهاني - إشراف وتحقيق إبراهيم الإيباري - دار الشعب بالقاهرة - ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .
- ١٦ - الإمتاع والمؤانسة، تأليف أبي حيان التوحيدى، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين - دار مكتبة الحياة - بيروت (بدون تاريخ) .
- ١٧ - الإيضاح فى علل النحو، لأبى القاسم الزجاجى - تحقيق الدكتور مازن المبارك - دار النفائس - بيروت ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
- ١٨ - البحر المحيط، لأبى حيان الأندلسى، مصورة عن طبعة القاهرة - مطبعة السعادة ١٣٢٠ هـ .
- ١٩ - بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز، تأليف مجد الدين الفيروز آبادى - تحقيق الأستاذين محمد على النجار وعبد العليم الطحاوى - القاهرة - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م .
- ٢٠ - التاج = تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام مسعود مرتضى الزبيدى - تحقيق على شيرى - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م .
- ٢١ - تاريخ الأدب العربى = بروكلمان، الجزء الرابع، ترجمة الدكتور السيد يعقوب بكر، والدكتور رمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣ .
- ٢٢ - تأملات فى اللغة - تأليف نواف تشومسكى - ترجمة الدكتور مرتضى جواد باقر والدكتور عبد الجبار محمد على - بغداد ١٩٩٠ م .
- ٢٣ - تسهيل النظر وتعجيل الظفر، فى أخلاق الملك، وسياسة الملك، للقاضى أبى الحسن الماوردى، تحقيق رضوان السيد - دار العلوم العربية، بيروت ١٩٨٧ .
- ٢٤ - التعريفات، للشريف الجرجاني - شركة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر - ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م .
- ٢٥ - التفكير اللسانى فى الحضارة العربية، للدكتور عبد السلام المسدى - الدار العربية للكتاب، طرابلس - ليبيا - ١٩٨٦ .

- ٢٦ - تقريب التهذيب، للإمام ابن حجر العسقلاني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، مصورة عن طبعة القاهرة، ١٣٨٠ هـ.
- ٢٧ - التكملة والذيل والصلة، لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف الحسن بن محمد الصغانى، تحقيق عبد العليم الطحاوى وزميليه، دار الكتب بالقاهرة ١٩٧٠ - ١٩٧٩.
- ٢٨ - تلخيص كتاب البرهان (لأرسطو)، لأبى الوليد بن رشد - تحقيق الدكتور محمود قاسم - راجعه وأكمله الدكتور تشارلس بتروث والدكتور أحمد عبد المجيد هريدى - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢.
- ٢٩ - تلخيص كتاب الشعر (لأرسطو)، لأبى الوليد بن رشد، تحقيق الدكتور تشارلس بتروث والدكتور أحمد عبد المجيد هريدى - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧.
- ٣٠ - تلخيص كتاب العبارة (لأرسطو)، لأبى الوليد بن رشد، تحقيق الدكتور محمود قاسم، راجعه وأكمله الدكتور أحمد عبد المجيد هريدى - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١.
- ٣١ - تلخيص كتاب المقولات (لأرسطو)، لأبى الوليد بن رشد - حققه الدكتور محمود قاسم - راجعه وأكمله الدكتور تشارلس بتروث والدكتور أحمد عبد المجيد هريدى - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠.
- ٣٢ - التوقيف على مهمات التعاريف، للشيخ عبد الرؤوف المناوى - تحقيق الدكتور عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب بالقاهرة ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- ٣٣ - جابر بن حيان - بقلم الدكتور زكى نجيب محمود - سلسلة أعلام العرب، رقم ٣ وزارة الثقافة والإرشاد القومى - القاهرة ١٩٦٢.
- ٣٤ - الجامع الأزهر فى حديث البنى الأنوار عليهم السلام للشيخ عبد الرؤوف المناوى، نسخة مصورة عن مخطوط بدار الكتب المصرية - المركز العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠.
- ٣٥ - جمع الجوامع (الجامع الكبير)، لجلال الدين السيوطى - مصورة عن مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٩٥ حديث قوله - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨.
- ٣٦ - جمهرة أنساب العرب، لأبى محمد على بن حزم، تحقيق عبد السلام محمد هارون - دار المعارف بمصر ١٣٩١ م - ١٩٧١ هـ.

- ٣٧ - جوانب من نظرية النحو - لنوام تشومسكى - ترجمة مرتضى جواد باقر -
جامعة البصرة، العراق - ١٩٨٥ .
- ٣٨ - الجواهر وصفاتها، ليحيى بن ماسويه، تحقيق الدكتور عماد عبد السلام
عبد الرؤف - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ .
- ٣٩ - حجة الله البالغة، للشيخ أحمد بن عبد الرحيم، ولى الله الدهلوى، دار
التراث بالقاهرة - ١٣٥٥ هـ .
- ٤٠ - الحدود، لأبى على بن سينا، تحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم - ضمن
المصطلح الفلسفى عند العرب - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٩ .
- ٤١ - الحروف - لأبى نصر الفارابى - حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور محسن
مهدى - دار المشرق - بيروت ١٩٩٠ .
- ٤٢ - الحيوان، تأليف أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، حققه الأستاذ عبد السلام
هارون - دار الجيل بيروت ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م .
- ٤٣ - الخصائص، لأبى الفتح عثمان بن جنى، حققه الأستاذ محمد على النجار -
مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٢ هـ ١٩٥٢ م .
- ٤٤ - درء تعارض العقل والنقل، لأبى العباس بن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد
سالم - مصورة عن طبعة الرياض ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .
- ٤٥ - دراسة الصوت اللغوى، تأليف الدكتور أحمد مختار عمر، عالم الكتب
بالقاهرة، ١٤١١ هـ ١٩٩١ م .
- ٤٦ - الدر المصون فى علوم الكتاب المكنون، تأليف أحمد بن يوسف المعروف
بالسمين الحلبي، تحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم - دمشق
١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
- ٤٧ - درة الغواص، {للحريرى} وشرحها وحواشيها وتكملتها، (الشرح للشهاب
الخفاجى، والحواشى لابن برى وابن ظفر، والتكملة للجوالقى)، تحقيق
عبد الحفيظ القرنى، دار الجيل - بيروت - مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة -
١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م .
- ٤٨ - دلائل الإعجاز، تأليف الإمام أبى بكر عبد القاهر الجرجانى، قرأه وعلق عليه
أبو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجى بالقاهرة، ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م .
- ٤٩ - الدماغ والفكر، تأليف تشارلز فيرست - ترجمة الدكتور محمود سيد رصاص -
دار المعرفة - دمشق ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م .

- ٥٠ - الذريعة إلى مكارم الشريعة، للشيخ الحسين بن محمد، الراغب الأصفهاني - راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م.
- ٥١ - رسائل الجاحظ، تحقيق الأستاذ عبد السلام محمد هارون، دار الجليل - بيروت - ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- ٥٢ - رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة، الأستاذ المساعد بكلية فؤاد الأول - دار الفكر العربي بالقاهرة، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.
- ٥٣ - الروح، لشمس الدين بن قيم الجوزية، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده - القاهرة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.
- ٥٤ - سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد، حققه ورقمه وعلق عليه الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٣ هـ - ١٩٥٤ م.
- ٥٥ - سنن الترمذي = الجامع الصحيح، للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى ابن سورة الترمذي، حققه وصححه، عبد الوهاب عبد اللطيف - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- ٥٦ - شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي، القاهرة ١٣٥٠ هـ.
- ٥٧ - شرح شعر زهير بن أبي سلمى، صنعة أبي العباس ثعلب. تحقيق الدكتور فخرالدين قباوة، دار الفكر - دمشق ١٤١٧ - ١٩٩٦ م.
- ٥٨ - شرح عيون الحكمة [لابن سينا]، تأليف فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٤٠٠ هـ.
- ٥٩ - الشعر والشعراء، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة - تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر - دار المعارف بالقاهرة، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م.
- ٦٠ - الشفا - النفس - لابن سينا، حققه الدكتور جورج قنواتي وسعيد زايد - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
- ٦١ - شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، تأليف شهاب الدين الخفاجي، صححه ووثق نصوصه وشرح غريبه الدكتور محمد كشاش - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- ٦٢ - الصحاح = تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري -

- عدي، ومتى بن يونس، وأبي الفرج بن الطيب، حققه الدكتور عبد الرحمن بدوي - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- ٦٥ - طريق الهجرتين وباب السعادتين، تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، عنى بمراجعته وإخراجه محب الدين الخطيب - دار المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة ١٤٠٠ هـ.
- ٦٦ - عبد الرحمن بن خلدون، حياته وآثاره ومظاهر عبقريته، بقلم الدكتور على عبد الواحد وافي - سلسلة أعلام العرب رقم (٤)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي - مكتبة مصر - القاهرة ١٩٦٢ م.
- ٦٧ - العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، حققه وعلق عليه الأستاذ إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية - لاهور - باكستان - ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م.
- ٦٨ - علم الأصوات عند ابن سينا - تأليف الدكتور محمد صالح الضالع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية (بدون تاريخ).
- ٦٩ - علم اللغة العام، فردينان دي سوسور، ترجمة الدكتور يوثيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي: دكتور مالك يوسف المطلبى، بيت الموصل - العراق ١٩٨٨ م.
- ٧٠ - العلم في منظوره الجديد، تأليف روبرت أغروس وجون ستانسيو، ترجمة الدكتور كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة - الكويت ١٩٨٩ م.
- ٧١ - العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور مهدى المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- ٧٢ - الغريب المصنف، لأبي عبيد القاسم بن سلام، حققه المختار العبيدي - بيت الحكمة - تونس ١٩٨٩ م - ١٩٩٦ م.
- ٧٣ - فجر العلم الحديث، تأليف توبى هاف - ترجمة الدكتور أحمد محمود صبحي - عالم المعرفة الكويت ١٩٩٧.

- ٧٤ - فصول فى فقه العربىة، الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجى بالقاهرة ١٩٨٠ م.
- ٧٥ - الفهرست لابن النديم أبى الفرج بن إسحاق، تحقيق رضا تجدد، دار المسيرة - بيروت، ١٩٨٨ م.
- ٧٦ - القاموس المحيط، تأليف مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٧٧ - القانون فى الطب، تأليف أبى على الحسين بن سينا، حققه ووضع فهارسه دكتور إدوار القش، قدم له الدكتور على زيعور - مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر - بيروت ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٧٨ - قصد السبيل، فيما فى اللغة العربىة من الدخيل، للعلامة محمد بن فضل الله المحبى، تحقيق الدكتور عثمان محمود الصينى - مكتبة التوبة - الرياض ١٤٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٧٩ - قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجانى، تأليف الدكتور محمد عبد المطلب - القاهرة ١٩٩٠ م.
- ٨٠ - كتاب شرحى الإشارات، للخواجه نصير الدين الطوسى، وفخر الدين الرازى - المطبعة الخيرية - القاهرة ١٣٢٥ هـ.
- ٨١ - الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، تأليف جار الله محمود بن عمر الزمخشرى، رتبه وصححه محمد عبد السلام شاهين - دار الكتب العلمىة - بيروت ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- ٨٢ - كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للشيخ إسماعيل بن محمد العجلونى - مصورة عن طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ.
- ٨٣ - الكليات، لأبى البقاء أيوب بن موسى الكفوى، قابله على نسخة خطية وأعدده للطبع ووضع فهارسه، الدكتور عدنان درويش ومحمد المصرى، مؤسسة الرسالة - بيروت ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- ٨٤ - اللسان والإنسان، تأليف الدكتور حسن ظاظا، الإسكندرية ١٩٧١ م.
- ٨٥ - اللسانيات واللغة العربىة، نماذج تركيبىة ودلالية، الدكتور عبد القادر الفاسى الفهرى، دار توبقال، المغرب - وعويدات، بيروت ١٩٨٦.
- ٨٦ - اللغة بين القومية والعالمىة، تأليف الدكتور إبراهيم أنيس - دار المعارف بمصر، ١٩٧٠ م.

- ٨٧ - اللغة ومشكلات المعرفة، تأليف نوام تشومسكى، ترجمة الدكتور حمزة بن قبلان المزينى، دار توبقال للنشر - المغرب - ١٩٩٠ .
- ٨٨ - مبحث فى قضية الرمزية الصوتية، طبيعة العلاقة بين الكلمة وما ترمز إليه، تأليف الدكتور البدر اوى زهران - دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٧ .
- ٨٩ - مجمع الأمثال، لأبى الفضل أحمد بن محمد الميدانى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبي وشركاه، بالقاهرة - ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .
- ٩٠ - مجمل اللغة، لأبى الحسين أحمد بن فارس، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
- ٩١ - المحتسب، فى تبين وجوه شواد القراءات والإيضاح عنها، تأليف أبى الفتح عثمان بن جنى، تحقيق على النجدى ناصف والدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامى - ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .
- ٩٢ - مختار رسائل جابر بن حيان، عنى بتصحيحها ونشرها ب. كراوس - مكتبة الخانجى بالقاهرة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م .
- ٩٣ - المختصر فى علم أصول الحديث النبوى، لعلاء الدين بن النفيس، تحقيق الدكتور يوسف زيدان، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م .
- ٩٤ - مدارج السالكين، بين منازل « إياك نعبد وإياك نستعين »، لأبى عبد الله محمد بن أبى بكر بن قيم الجوزية، دار التراث العربى بالقاهرة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .
- ٩٥ - مدارس اللسانيات، التسابق والتطور، تأليف جفرى سامسون، ترجمة الدكتور محمد زياد كبة، جامعة الملك سعود، الرياض ١٤١٧ هـ .
- ٩٦ - مراجعات فى لغات المعرفة، للدكتور يحيى الرخاوى، دار المعارف بالقاهرة، سلسلة اقرأ، ١٩٧٧ م .
- ٩٧ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر العربى، مصورة عن طبعة الميمنية بالقاهرة ١٣١٣ هـ بتصحيح محمد الزهرى الغمراوى، رحمه الله تعالى .
- ٩٨ - مصادر المعرفة فى الفكر الدينى والفلسفى، دراسة نقدية فى ضوء الإسلام، تأليف الدكتور عبد الرحمن بن زيد الزبيدى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى - مكتبة المؤيد - الرياض ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م .

- ٩٩ - المصطلحات العلمية قبل النهضة الحديثة، تأليف الدكتور ضاحى عبد الباقي، عالم الكتب بالقاهرة، ١٩٧٩ م.
- ١٠٠ - المصطلح الفلسفى عند العرب، نصوص من التراث الفلسفى فى حدود الأشياء ورسومها، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٩ م.
- ١٠١ - معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى بالقاهرة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.
- ١٠٢ - المعارف، لأبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، حققه الدكتور ثروت عكاشة - دار المعارف بالقاهرة - ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م.
- ١٠٣ - معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ١٩٧٣ - مطابع الهيئة المصرية العام للكتاب.
- ١٠٤ - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ١٠٥ - المعجمة والتوسيط، تأليف الدكتور عبد القادر الفاسى الفهرى - المركز الثقافى العربى - الدار البيضاء - بيروت ١٩٩٧ م.
- ١٠٦ - المعرفة، تأليف الدكتور محمد فتحى الشنيطى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١ م.
- ١٠٧ - المعرفة اللغوية، طبيعتها، وأصولها، واستخدامها، تأليف نوام تشرمسكى، ترجمة وتعليق الدكتور محمد فتوح، دار الفكر العربى بالقاهرة، ١٤١٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- ١٠٨ - المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، إملاء القاضى عبد الجبار الأسد آبادى - الجزء ١٦ (إعجاز القرآن)، قوم نصوصه الأستاذ أمين الخولى، وزارة الثقافة والإرشاد القومى - مطبعة دار الكتب ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م.
- ١٠٩ - مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، للإمام فخر الدين الرازى - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ١٤١٢ هـ - ١٩٩٣ م.
- ١١٠ - المفردات فى غريب القرآن، تأليف الشيخ الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصبهاني، أعده للنشر وأشرف على الطبع الدكتور محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٧٠ م.

- ١١١ - مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، قراءة فى ضوء الأسلوبية، للدكتور نصر أبو زيد - مجلة فصول - المجلد الخامس - العدد الأول ١٩٨٤ .
- ١١٢ - مقال عن المنهج، تأليف رينيه ديكارت، ترجمة محمود محمد الحضيرى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٥ م .
- ١١٣ - مقاييس اللغة، لأبى الحسين أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م .
- ١١٤ - مقدمة ابن خلدون = المقدمة للعلامة بن خلدون، من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، فى أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، للقاضى ولى الدين عبد الرحمن بن خلدون، المطبعة الشرفية - القاهرة ١٣٢٧ هـ .
- ١١٥ - الملكة اللسانية فى نظر بن خلدون، للدكتور محمد عيد، عالم الكتب بالقاهرة - ١٩٧٩ م .
- ١١٦ - منازل السائرين إلى الحق، جل شأنه، تأليف أبى إسماعيل عبد الله بن محمد الانصارى الهروى، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مكتبة جعفر الحديثة، ١٣٩٧ هـ .
- ١١٧ - موجز تاريخ علم اللغة (فى الغرب) ، تأليف ر. هـ. رويتز، ترجمة الدكتور أحمد عوض، عالم المعرفة - الكويت ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .
- ١١٨ - نظرية النحو العربى فى ضوء مناهج النظر اللغوى الحديث، تأليف الدكتور نهاد موسى، دار البشير - مكتبة وسام - الأردن - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م .
- ١١٩ - نظرية تشومسكى اللغوية، تأليف جون ليونز، ترجمه وعلق عليه الدكتور حلمى خليل، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية ١٩٨٥ .
- ١٢٠ - نهاية الإقدام فى علم الكلام، تأليف أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى، مصورة عن الطبعة التى حررها وصحها الفرد جيوم، لندن ١٩٣٤ م .
- ١٢١ - النهاية فى غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبى السعادات المبارك بن الأثير، حققه طاهر أحمد الزاوى، ومحمود محمد الطناحى، مكتبة عيسى البابى الحلبي - القاهرة ١٢٨٣ هـ - ١٩٦٣ م .

الفهرس

تقديم: ٥

التمهيد: فى المنهج - الملكة اللغوية عدن دى سوسير وتشومسكى ٧

الباب الأول

٢٣ **تأريخ لغوى وفكرى للملكة فى التراث العربى**

الفصل الأول: مفهوم الملكة اللغوية فى المصادر اللغوية

٢٤ والمعجمية فى التراث العربى

٢٥ فى المعاجم التراثية

٢٧ فى بعض النصوص التى تعود إلى عصور الاحتجاج

الفصل الثانى: مفهوم الملكة فى مصادر فكر العربية التى لم تتقيد بما فى

٣١ المعاجم التراثية

٣١ ١ - إسحاق بن حنين، فى ترجمة كتاب الطبيعة لأرسطو

٣٣ ٢ - الفارابى

٣٥ ٣ - ابن سينا

٣٦ ٤ - عبد الله الأنصارى الهروى

٣٧ ٥ - الغزالى

٤٠ ٦ - ابن رشد

٤٣ ٧ - فخر الدين الرازى

- ٨ - سيف الدين الأمدى ٤٥
- ٩ - ابن النفيس ٤٥
- ١٠ - شمس الدين بن القيم ٤٥
- ١١ - ابن خلدون ٤٦
- نتائج هذا الفصل ٥٨

الباب الثانى

التنظير المعرفى واللغوى للملكة

- ٦١
- الفصل الأول: الملكة اللغوية والتنظير المعرفى فى الفكر اللغوى العربى ... ٦٢
- ١ - التنظير المعرفى عند جابر بن حيان ٦٣
- ٢ - التنظير المعرفى عند الفارابى ٦٦
- ٣ - التنظير المعرفى عند ابن سينا ٧١
- (أ) الوضع أو (الاصطلاح) ٧٢
- (ب) إبداعية اللغة عند الإنسان ٧٣
- (ج) تصور المعانى الكلية ٧٤
- الفصل الثانى: الملكة اللغوية واستشرف بعض آفاق التنظير اللغوى فى الفكر
- اللغوى العربى ٧٥
- (أ) العلاقة بين مصطلح الملكة المعرب والمصطلحات العربية التى
- كانت تؤدى معناه ٧٦
- (ب) استخدام مصطلح الملكة المعرب والمصطلحات التى تؤدى معناه
- فى آن واحد، ومحاولة الربط بينهما ٧٨
- (ج) تحليل موقف المعاجم العربية التراثية من الملكة بالمعنى المعرب ... ٨٠
- منهجية جمع النصوص المدروسة فى الموضوعات التالية ٨٥

الموضوعات التي تناولتها هذه النصوص:	٨٧
أولاً: اختصاص اللغة الطبيعية بالإنسان	٨٧
ثانياً: علاقة الملكة اللغوية (بالسجية والطبع)، أو الإعداد الأحيائي ..	٩٣
ثالثاً: الأمور الظاهرة والباطنة	٩٧
الخاتمة	١٠٣
المصادر والمراجع	١٠٧